رجسٹرڈ نمبر ۱۸۱ اے
مارچ سنہ ۱۹۴۴ء

معارف

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

سید سلیمان ندوی

قیمت:- پانچ روپیہ سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

تاریخی کتابیں

مقدمہ رقعات عالمگیر، اس میں رقعات پر مختلف حیثیتوں سے تبصرہ کیا گیا ہے جس سے اسلامی فنِ انشاء اور شاہانہ مراسلات کی تاریخ، ہندوستان کے صیغۂ انشا کے اصول نہایت تفصیل سے معلوم ہوتے ہیں، بالخصوص خود عالمگیر کے انشا، اور اس کی تاریخ کے مآخذ اور عالمگیر کی ولادت سے برادرانہ جنگ تک کے تمام رقعات و سوانح پر خود ان خطوط و رقعات کی روشنی میں تنقیدی بحث کی گئی ہے

قیمت: للعہ، ۴۸۰ صفحے۔

رقعات عالمگیر، اورنگ زیب عالمگیر کے خطوط و رقعات جو زمانۂ شہزادگی سے برادرانہ جنگ تک اعزہ کے نام لکھے گئے ہیں، اس جلد میں جمع کئے گئے ہیں، اور ان سے علم ادب، سیاست اور تاریخ کے بیسیوں حقائق کا انکشاف ہوتا ہے

قیمت: سے، ۲۹۰ صفحے، (مرتبہ پروفیسر نجیب اشرف صاحب ندوی)

تاریخ صقلیہ جلد اوّل، مسلمانوں نے سسلی پر ڈھائی سو برس تک حکومت کی، اور اسپین کی طرح اس کو بھی اسلامی خیر و برکت کا سرچشمہ بنا دیا، اور تقریباً پانچسو برس تک اس سے وابستہ رہے، مگر افسوس ہے کہ اس کی کوئی تاریخ اردو و انگریزی میں کیا عربی میں بھی موجود نہ تھی سات برس کی مسلسل محنت اور تلاش و تحقیق کے بعد دو ضخیم جلدوں میں اس کی تاریخ مرتب کی گئی ہے، اس میں صقلیہ کے جغرافی حالات سسلی، اٹلی و جزائر سسلی پر اسلامی حملوں کی ابتدا، اسلامی حکومت کا قیام، عہد بعہد کے دوروں کا عروج، اور مسلمانوں کے مصائب اور جلاوطنی کا مرقع دکھایا گیا ہے، قیمت: للعہ، ۴۶۰ صفحے،

تاریخ صقلیہ جلد دوم، یہ سسلی کے اسلامی عہد کا تمدنی مرقع ہے کتاب چند ابواب میں ہے، پہلے مسلمانانِ صقلیہ کے قبائلی حالات، اسلامی آبادیاں، اسلامی عہد کی زبان اور بیان، مذاہب اور باشندوں کے اخلاق و عادات کا ذکر ہے، پھر نظام حکومت کی تفصیل ہے، جس میں اس کے مختلف شعبوں اور ان کے اعمال کا ذکر ہے، پھر معاشی حالات کا بیان ہے، جس میں مسلمانوں کی صنعت، حرفت، زراعت اور تجارت کا بیان ہے، اس کے بعد علوم و آداب کا تذکرہ ہے، جس میں مختلف علوم، قرآن، حدیث، فقہ، تصوّف، تاریخ، کلام، مناظرہ، شعر و شاعری، علوم عقلیات، ریاضیات و طبیعیات کا تذکرہ، ایک ایک فصل میں ہے، اور انہی میں مفسرین، محدثین، فقہا، صوفیہ، متکلمین، ادبا اور شعراء کے مفصل سوانح حیات، ان کی تصنیفات اور کلام نثر و نظم کا ذکر ہے، آخری باب سسلی کے اسلامی تمدن سے یورپ کے استفادہ کے متعلق ہے،

قیمت: للعہ، ۵۰۰ صفحے (مصنفہ مولٰنا سید ریاست علی ندوی)

تاریخ اخلاق اسلام جلد اوّل، اس میں اسلامی تاریخ کی پوری تاریخ، قرآنِ پاک اور احادیث کے اخلاقی تعلیمات اور پھر اسلام کی اخلاقی تعلیمات پر مختلف حیثیتوں سے نقد و تبصرہ ہے، مصنفہ: مولٰنا عبدالسلام ندوی، ضخامت ۲۰۰ صفحے، قیمت:

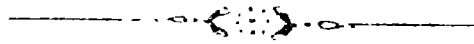
جلد ۵۳ ماہ ربیع الاول ۱۳۶۳ھ مطابق ماہ مارچ ۱۹۴۴ء عدد ۳

مضامین

شذرات

ہندوستان میں اسلام اور اسلامی کلچر کی حفاظت کی مدعی تو بہت سی جماعتیں ہیں لیکن درحقیقت اس کی حفاظت و پاسبانی کا اصلی فرض عربی مدارس ادا کرتے ہیں، اور آج ہندوستان میں دین و مذہب کا جو چرچا اور اسلامی کلچر کے جو نقوش بھی باقی ہیں وہ انہی کی بدولت ہیں، اسلامی کلچر کے حفاظتی قلعے مسلمانوں کے پرشکوہ ایوان نہیں بلکہ غریبوں کے یہی جھونپڑے ہیں، گو مسلمانوں کی غفلت سے ان مدارس کو دنیاوی فراغت و اطمینان کے سامان بہت کم حاصل ہیں لیکن اس حالت میں بھی دین کی خدمت کا سررشتہ ان سچے خدمتگذاروں کے ہاتھ سے نہیں چھوٹا ہے، اور وہ صبر و قناعت کے ساتھ برابر اپنا فرض ادا کرتے چلے جاتے ہیں،

ہندوستان میں اگرچہ مذہبی تعلیم کا رواج روز بروز کم ہوتا جاتا ہے لیکن خدا کو ایک جماعت سے دین کی حفاظت کا کام لینا منظور ہے، اس لئے دینی تعلیم سے مسلمانوں کی غفلت کے باوجود الحمد للہ عربی مدارس کی کافی تعداد موجود ہے، ان سب کا مشترک مقصد دین اور دینی علوم کی خدمت ہے، لیکن اس اتحاد مقصد کے باوجود ان میں باہم کوئی تنظیم اور اشتراک عمل نہیں ہے جو تعلیمی اور دینی دونوں حیثیتوں سے ضروری ہے، عموماً ایک مدرسہ کے طلبہ مدرسین اور منتظمین دوسرے مدارس سے کوئی ربط و علاقہ نہیں رکھتے، بلکہ ایک دوسرے کے حالات تک سے بے خبر ہوتے ہیں، جس سے ان میں اتحاد و یگانگت کے بجائے اجنبیت اور دوری پیدا ہوتی ہے، اور وہ ایک دوسرے کے تجربات اور مفید مشوروں سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے،

اگرچہ یہ مدارس اپنی اپنی جگہ پر خاموشی کے ساتھ تعلیمی خدمت انجام دے رہے ہیں، لیکن انکے ذمہ تنہا یہی فرض نہیں ہے، بلکہ ان پر اور بھی ذمہ داریاں ہیں، بہت سے مذہبی اور خود تعلیمی معاملات ایسے ہیں جن کے لئے باہمی صلاح و مشورہ اور اشتراک عمل کی ضرورت ہے، مذہبی اور تعلیمی ضروریات کے مطابق وقتاً فوقتاً نصاب اور طریقۂ تعلیم میں تغیر و تبدل کی ضرورت پیش آتی ہے، حالات کے اقتضاء کے مطابق دین کی خدمت کے بعض پرانے طریقے بدلتے اور نئے پیدا ہوتے رہتے ہیں، آئے دن نئے نئے مذہبی اور مذہب سے قریبی علاقہ رکھنے والے سیاسی و معاشرتی مسائل پیش آتے رہتے ہیں، جن کا حل ان مدارس کے ذمہ ہے، لیکن چونکہ ان میں باہم اشتراک عمل تعلیم کے علاوہ خدمت دین کا کوئی مشترک پروگرام اور تقسیم عمل نہیں ہے اس لئے مذکورۂ بالا مسائل میں بعض اوقات ان کا طریقۂ کار باہم مختلف بلکہ متضاد ہو جاتا ہے، جس سے ان میں بعد اور دوری بڑھتی ہے، ان حالات کے پیش نظر عربی مدارس کی تنظیم اور انیں باہم اشتراک عمل کی بڑی ضرورت ہے،

مختلف مدارس کی انفرادی خصوصیات کی بنا پر ان کے ذوق اور طریقۂ کار میں اختلاف ہونا ایک طبعی امر ہے جو ہر زمانہ میں موجود رہا ہے، بلکہ انفرادی طبعی رجحانات کی بنا پر خود ایک مدرسہ کے افراد کے ذوق اور طریقۂ کار میں باہم اختلاف ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے، اس لئے نفس اختلافِ مذاق کوئی خطرہ کی چیز نہیں بشرطیکہ وہ باہمی مخالفت کا ذریعہ نہ بنجائے، مدارس کی تنظیم اور اشتراکِ عمل سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ ذوق اور طریقۂ کار کے اختلاف کے باوجود ان میں اتحاد و یگانگت کا رشتہ قائم رہے گا، اور آپس کی بے تعلقی اور ایک دوسرے کے حالات کی بے خبری سے عموماً جو بے اعتمادی مدرسی عصبیت اور جماعت بندی پیدا ہو جاتی ہے وہ نہ ہونے پائے گی، اور مدارس کی انفرادی خصوصیات اور ان کا اختلافِ ذوق تفریق کا ذریعہ بننے کے بجائے خدمتِ دین میں تفنن اور تنوع کی شکل اختیار کریگا

یہ مسئلہ ایک دوسرے پہلو سے بھی لائق توجہ ہے، یہ ظاہر ہے کہ کسی درسگاہ کے اثرات تعلیم ختم ہو جانے کے بعد بالکلیہ طلبہ سے زائل نہیں ہو جاتے، بلکہ آیندہ زندگی میں بھی کسی نہ کسی حد تک باقی رہتے ہیں، انہی طلبہ میں سے کچھ لوگ آگے چل کر مسلمانوں کے رہنما بنتے ہیں اور اُن کی پبلک زندگی میں بھی ان اثرات کے نتائج ظاہر ہوتے ہیں، اس لئے اگر وہ مدارس سے باہمی یگانگت اور اشتراک عمل کا سبق سیکھ کر نکلیں گے تو اس کے اچھے اثرات ان کی پبلک زندگی میں بھی ظاہر ہوں گے، جس کی اس زمانہ میں بڑی ضرورت ہے، اس کے علاوہ مسلمانوں کے اور بہت سے مفید کام اس تنظیم و اشتراک عمل کے ذریعہ زیادہ بہتر طریقہ سے انجام پا سکتے ہیں جو انفرادی کوششوں کے ذریعہ ممکن نہیں،

<(۰)>

ہندوستان کے مسلمانوں کا اقتصادی زوال اور اس کے برے نتائج محتاج بیان نہیں، اصحاب فکر مسلمانوں نے بارہا اس صورت حال کی اصلاح کی کوشش کی اور اب بھی وقتاً فوقتاً ہوتی رہتی ہے، لیکن یہ کوششیں عموماً وعظ و پند اور تقریر و تحریر تک محدود ہوتی ہیں، اس لئے آج تک ان کا کوئی عملی نتیجہ نہ نکلا اور مسلمانوں کی اقتصادی حالت روز بروز گرتی جاتی ہے، قوموں کی ترقی و تنزل میں ان کی اقتصادی حالت کو جو دخل ہے وہ اتنا ظاہر ہے کہ اس پر بحث و گفتگو کی ضرورت نہیں، اگر مسلمانوں کے اقتصادی زوال کی یہی حالت رہی تو وہ دن دور نہیں جب وہ زندگی کے ہر شعبہ میں دولت مند ہمسایہ اقوام سے پیچھے رہ جائیں گے، بلکہ بہت سے شعبوں میں ہو چکے ہیں،

<(۰)>

اس صورت حال کے پیش نظر اخبار زمزم لاہور نے اس اہم مسئلہ کی طرف توجہ کی ہے اور اصحاب فکر مسلمانوں کو "مسلمانان ہند کے اقتصادی زوال کے اسباب اور اس کے علاج" پر اپنے صفحات میں اظہار خیال کی دعوت دی ہے، اور مضامین کے لئے چار انعام مقرر کئے ہیں، اس دعوت کے مفید ہونے میں شبہ نہیں لیکن ایسے اہم مسائل میں محض تحریری کوشش کچھ زیادہ مفید نہیں ہوتی، جیسا کہ زمزم نے ارادہ بھی ظاہر کیا ہے، ضرورت اس کی ہے کہ عملی حیثیت سے اسکو کامیاب بنانے کی کوشش کی جائے، نظام اجتماعی کے ذریعہ اس کے عملی وسائل اختیار کئے جا سکتے ہیں، امید ہے کہ اصحاب فکر مسلمان اس میں پورا حصہ لینگے،

مقالات

قنّوج

از

سید سلیمان ندوی

"چند سال ہوئے یہ مضمون مین نے ادارۂ معارفِ اسلامیہ کے اجلاس دہلی مین پڑھنے کے لئے لکھا تھا، مگر میرا جانا نہ ہوا، اور نہ مضمون ہی پورا ہو سکا، اب کچھ دن ہوئے کہ یہ پورا ہوا، اور انگریزی مین اسلامک کلچر کے اکتوبر ۱۹۴۳ء کے نمبر مین چھپا، اب اڈیٹر صاحب اسلامک کلچر کی اجازت سے اردو مین شائع کیا جا رہا ہے"

"سید سلیمان ندوی"

بعض عرب سیاحون اور جغرافیہ نویسون نے سندھ کے علاقہ مین ایک شہر کا نام قنوج بتایا ہے، ایک خیال تو یہ ہے کہ قنوج ایک ہی ہے جو اودھ مین موجودہ کانپور کے پاس، موجودہ فرخ آباد کے ضلع مین واقع ہے اس کے علاوہ سندھ مین کوئی دوسرا قنوج نہ تھا، اور ان عرب جغرافیہ نویسون اور سیاحون نے جنھون نے سندھ میں کسی قنوج کا ذکر کیا ہو غلطی کی ہے؛ دوسرا خیال یہ ہے کہ ان جغرافیہ نویسون نے سندھ مین ایک قنوج کا ذکر اس طرح متعین طور سے کئی دفعہ کیا ہے، کہ اس مین غلط بیانی کا گمان نہین ہو سکتا،

ایلیٹ صاحب نے جب اُن عربی جغرافیون کے اقتباسات انگریزی میں جمع کر دیئے ہین جن مین سندھ

کے قنوج کا بھی ذکر ہے، ہندوستان کے یورپین مؤرخون نے بھی اس کا کہین کہین ذکر کیا ہے، اور اُس وقت سے یہ بحث ابھی ہوتی چلی آتی ہے، ونسنٹ اسمتھ صاحب نے بنگال ایشیاٹک سوسائٹی جرنل جولائی ۱۹۰۸ء مین قنوج کی تاریخ پر جو فاضلانہ مضمون لکھا ہے، اس مین بھی یہ غلط مبحث موجود ہے، وہ فرق کے لئے سندھ کے شہر مذکور کا نام "قِنّوج" بہ کسر قاف وتشدید نون اور اودھ کے قنوج کو بفتح قاف وتخفیف نون لکھتے ہین، بمبئی گزیٹیر میں قنوج سندھ کے حالات جو عربون نے لکھے ہین، وہ قنوج اودھ مین ملا دئیے گئے ہین، راورٹی صاحب نے بنگال ایشیاٹک سوسائٹی جرنل ۱۸۹۲ء مین گزیٹیر کی اس غلطی کی تصحیح کی ہے،

تاریخ الیٹ کے محشی پروفیسر ڈوسن صاحب اس غلطی کو سمجھتے تھے، مگر وہ اس کی تہ تک نہ پہونچ سکے "عرب وہند کے تعلقات" لکھتے وقت مین بھی متردد تھا، اور اس وقت سے اب تک اس کی تحقیق مین لگا تھا، اتنی کاوش کے بعد اب حقیقت کی تصویر زیادہ صاف دکھائی دیتی ہے، اور یہی تصویر اب میں دوسرون کو دکھانا چاہتا ہون، اور اس کے لئے ضرورت ہے کہ عربی جغرافیہ اور تاریخون کے اون سارے حوالون کو جن مین قنوج کا نام آیا ہے، ترتیب سے ایک جگہ کر دون،

۲۶۴ھ

اشتباہ کی بڑی وجہ ابو زید سیرافی کا سفرنامہ ہے، جس نے تیسری صدی ہجری کے وسط مین یہ لکھا ہے

وقوم یظھرون التخاییل ویبدعون	اور کچھ لوگ نظر بندی اور شعبدہ بازی کرتے
فیھا وذلک بقنوج خاصۃ وھو	ہین، اور اس میں نئی نئی باتین کرتے ہین، او
بلد عظیم فی مملکۃ الجوز، (ص ۱۲۷)	یہ فن خاص طور سے قنوج مین ہے، جو جوز کی

اس نے قنوج کو جوز مین قرار دیا ہے، جوز کوئی ملک نہ تھا، یہ کتاب ۱۸۱۱ء میں پیرس مین فرنچ ترجمہ کے ساتھ چھپی ہے، اڈیٹر نے اس کی دوسری قرأت "جزر" کی ہے، اور جزر کے بادشاہ کا نام بار بار اس کتاب مین آیا ہے، اس سے ادھر دھیان گیا کہ یہ جوز بھی جزر ہے، اور اس سے مراد صوبہ گجرات ہے،

پھر بشاری مقدسی نے ۳۷۵ھ مین اپنے سفرنامہ "احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم" مین سندھ کے

سلسلہ مین قنوج کا نام لیا ہے، اور اس کی کیفیت لکھی ہے، اور بتایا ہے کہ اب اس شہر پر مسلمانون کا قبضہ ہے، یہان جامع مسجد ہے، اور گوشت سستا بکتا ہے" ظاہر ہے کہ یہ وصف اودھ کے قنوج پر صادق نہین آتا، اس لئے خیال ہوا کہ یہ قنوج نام کا دوسرا شہر تھا، جو سندھ مین واقع تھا، پھر چونکہ قنوج کا ذکر محمد بن قاسم کے حملۂ سندھ کے سلسلہ مین بھی ۹۲ھ مین چچ نامہ مین آیا ہے، خیال ہوتا تھا کہ محمد بن قاسم کی نظر اس اودھ کے قنوج تک کہان پہنچ گئی ہو گی، جو سیکڑون میل سندھ سے دور تھا، اسلئے اس سے مقصود قنوج نام سندھ ہی کی کوئی چھوٹی موٹی ریاست ہو گی لیکن پوری تحقیق اور فکر و تلاش نے اب حقیقت کا پردہ چاک کر دیا ہے،

علی بن حامد بن ابی بکر کوفی کی فتوح السند مین جس کے فارسی ترجمہ کا مشہور نام چچ نامہ (۶۱۳ھ) ہے، کئی جگہ قنوج کا نام آیا ہے، فتوح السند کی تالیف کی تاریخ نہیں معلوم ہے۔ لیکن اوس کا یہ فارسی ترجمہ سلطان التمش کے حریف وہمسر امیر قباچہ والیٔ سندھ کے زمانہ مین ۶۱۳ھ مین کیا گیا ہے، ابھی تک گو اس کی عربی اصل اہلِ علم کو نہین مل سکی ہے البکن اس کے طرزِ تحریر اور سلسلۂ روایت اور عربی اشعار سے یہ بات ثابت ہے کہ اصل کتاب پرانے زمانہ میں عربی میں لکھی گئی تھی، مترجم کو یہ عربی کتاب اُچھ کے قاضی اسمٰعیل ابن علی بن موسیٰ ثقفی کے کتب خانہ مین ملی تھی، اس قسم کی فتوحات کی کتابین عرب مصنفون نے تیسری صدی ہجری یعنی نوین صدی عیسوی کے اوسط میں لکھی ہین، چنانچہ فتوح البلدان کا مصنف احمد بلاذری بھی اوسی زمانہ مین تھا، اوس نے ۲۷۹ھ میں وفات پائی ہے،

چچ نامہ مین قنوج کا نام تین دفعہ آیا ہے، پہلی دفعہ اس وقت آیا ہے جب سندھ میں چچ اور اس کے حریف اکھم میں لڑائی ہوتی ہے، اور اکھم شکست کھا کر راے قنوج سے مدد طلب کرتا ہے،

"و در آن وقت ملکِ ہندوستان یعنی کنوج (سیاہر) بن راے بدل راے بود اکھم نوشتہا فرستاد و از وے مدد خواست"

(ص ۱۸ نسخۂ قلمی دار المصنفین)

اس عبارت میں ہندوستان کی تعبیر کنوج سے کی گئی ہے، یعنی کنوج کے راجہ کو ہندوستان کا راجہ کہا گیا ہے، اس کے بعد سیوستان کا راجہ بھاگ کر قنوج کے راجہ کے پاس جاتا ہے،

"پس مہتہ ملک سیوستان نیز نزدیک شاہ کنوج رفتہ بود و در آن عہد ملک ہندوستان باراناسی بود و کنوج در تحت فرمان سیہرس بن راسل بود" (چچ نامہ قلمی ص ۲۳)

باراناسی بنارس اور کنوج قنوج ہے، جس سے اس سلطنت کے مرکزی شہر معلوم ہوگئے،

اس کے بعد وہ وقت آتا ہے جب ۹۲ھ میں محمد بن قاسم ثقفی سندھ کو فتح کرکے قنوج کی طرف توجہ کرتا ہے :-

"پس ابوحکیم شیبانی را با دہ ہزار سوار بقنوج فرستاد تا مثال دار الخلافت بدعوت اسلام و مال و خزانہ بیت المال بر وے عرض دارد، و با وے بیعت کند و خود با لشکر بر سر کشمیر کہ تیج ما بیات گویند بوضعی کہ پدر داہر چچ سیلائچ درخت صنوبر یعنی بید را انحال کردہ بود، وداع نمودہ بود آنجا رسید، و آن حد را بتجدید تعیین کردند، راے قنوج در آن وقت جیپل راے بود چون لشکر باور رود با بر رسید، ابوحکیم شیبانی بفرمود تا زید بن عمرو الکلابی را بیاوردند، پس گفت اے زید ترا برسالت بر راے ہرچند جیپل بباید رفت و فرمان مطاوعت اسلام بدیشان رسانید و گفت کہ از دریاے مجھا تا حد کشمیر ہر راے و ملوک کہ ہست تحت اقرار و تمکین اسلام شد و امیر عماد الدین (محمد بن قاسم) را کہ لشکر کش عرب و قہر کنندۂ کفار است مطاوعت نمودند، و بعضے در ربقۂ اسلام آمدند، و باقی بر خود مال معین کردند تا بخزانہ دار الخلافت تسلیم کنند، راے ہرچند بگفت و جواب داد کہ این ولایت قریب یک ہزار و شش صد سال است کہ در ضبط و تصرف ما داست، و در ایالت فرمان ما ہیچ مخالفے را زہرہ نبودہ است کہ در ذیل حدود ما با سپر وے و با پیرامن مخاصمت ما گشتہ. و دست تصرف و تعرض در مملکت ما زوے، و از شما ما را چہ نہیب کہ این

مقالات و محالات کہ در خاطر می اندیشی (ص ۱۵۱)

اس عبارت مین پنج ابیات کی ماہیت ایلیٹ کے خیال مین پنج ما ریعنی پنج آب ہے جس کو عربون نے عموماً سرحدِ کشمیر قرار دیا ہے،

ان اقتباسات سے صاف ظاہر ہے کہ قنوج کی ایک مستقل مضبوط سلطنت تھی جو سندھ سے باہر ہندستان مین تھی لیکن دونون کی سرحدین پنجاب مین ملتی تھیں، اور یہ بھی ثابت ہوا کہ محمد بن قاسم ثقفی کے حملہ کے پہلے ہی سے ان دونون سلطنتون مین فوجی امداد و اعانت کے مراسم قائم تھے، یعنی سندھ کے راجہ قنوج کے آدمی سے کمک مانگا کرتے تھے، اس پہلو کو سامنے رکھکر قنوج کی طرف محمد بن قاسم کی پیشقدمی کا مسئلہ صاف سمجھ جاتا ہے

سفرنامۂ ابوزید سیرافی موجودہ ۲۶۴ھ میں ہے،

وللهند عبّاد واهل علم يعرفون	اور ہندوستان کے عابدون اور علم والون
بالبراهمة وشعراء يغشون الملوك	کو برہمن کہتے ہین، اور ہندوستان مین شاعر
ومنجمون وفلاسفة وكهان	ہین، جو راجاؤن کے دربار مین رہتے ہین،
واهل زجر للغربان وغيرها و	اور منجم اور فلسفی اور کاہن، اور کوون وغیرہ
بها سحرة وقوم يظهرون التخاييل	سے فال نکالنے والے اور اس میں جادوگر
ويبدعون فيه، وذلك بقنوج	ہین اور کچھ ایسے لوگ ہین جو نظر بندی اور
خاصة وهو بلد عظيم في مملكة	شعبدہ بازی کرتے ہین، اور اس میں نئی نئی
الجوز	باتیں پیدا کرتے ہیں، اور یہ فن قنوج میں
(ص ۱۲۰ پیرس)	خاص کر ہے، جو جوز کی سلطنت میں بڑا شہر ہے،

اس کے بعد وہ عبارت آتی ہے جو غلط فہمی کا سب سے بڑا سبب ہے، یہ شامی سیاح بشاری مقدسی کا بیان ہے، یہ ۳۷۵ھ میں ملتان اور سندھ آیا تھا، اس نے اپنے سفرنامہ مین جس کا نام احسن التقاسیم

فی معرفۃ الاقالیم ہے قنوج کا ذکر چار جگہ کیا ہے، اور ہر جگہ نیا مغالطہ پیدا کیا ہے، سب سے پہلے اقلیم السند کو پانچ بڑے صوبوں میں بانٹا ہے، اور اسی کے ساتھ مکران کا ایک نام اور بڑھا کر چھ کر دیا ہے، کہتا ہے،

فاولھا من قبل کرمان مکران ثم	سندھ کا آغاز کرمان کی طرف سے مکران
طوران ثم السند ثم ویھند	ہے، پھر طوران، پھر سندھ، پھر ویہند
ثم قنوج ثم ملتان (ص ۴، ۷ لائیڈن)	پھر قنوج پھر ملتان،

شیراز میں ایک عالم سے جس نے ہندوستان کی سیاحت کی تھی، وہ ملا تھا، اوس کی زبانی یہ بیان نقل کرتا ہے :-

وَاَمَّا قنوج فانّھا القصبۃ ایضًا	لیکن قنوج تو وہ بھی پایۂ تخت ہے
وَمن مُدنھا قدار، ابار لھارہ،	اور اوس کے شہروں میں سے قدار،
باردہ، وَجین، اورھتہ، زھوھر	ابار، لھارہ، باردہ، وجین[1] اورھتہ زہوہر[2]
برھیروا، (ص ۴۷۷)	برہیروا ہے،

ویہند اور ملتان کے بیچ میں قنوج کی نسبت یہ لفاظی کرتا ہے،

قنوج قصبۃ کبیرۃ لھا ربض و مدینۃ	قنوج بڑا شہر ہے، اوس میں حصار کی
بھا لحوم کثیرۃ وَمیاہ غزیرۃ و	چار دیواری ہے، وہاں گوشت بہت پانی
بساتین محیطۃ ووجوہ حسنۃ و	بہت، باغ شہر کے اردگرد، خوبصورت لوگ
ماء صحیح وبلد فسیح، متجر ربیح	پانی اچھا، شہر کشادہ، تجارت نفع بخش، ا
وکل صحیح، وموز رخیص الا	ہر چیز اچھی، کیلے سستے، لیکن وہاں آگ بہت
انّھا کثیرۃ الحریق قلیلۃ الدقیق	لگا کرتی، اور آٹا کم پیدا ہوتا ہے، اونکی

---

[1] کیا لھا رہ مینی لاہور؟ [2] کیا اجین؟

اکلهم الارز ولبسهم الازر، بناء	خوراک چاول، اور لباس دھوتی ہے،
خسیس، وصیف بغیض، منها الی	مکان بہت معمولی، اور گرمی بہت سخت،
الجبال اربعة فراسخ والجامع فی	شہر سے پہاڑ تک، چار فرسنگ، اور جامع
الربض دخیصة الحور والنهر یتخلل البلد اکثر	مسجد شہر پناہ کے اندر ہو .... دریا شہر کے اندر
طعام المسلمین الحنطة وبها	سے بہتا ہے، اور مسلمانوں کی خوراک گیہوں
علماء واجلّة، (ص ۴۸۰)	ہے، اور وہاں علما اور اکابر ہیں،

اس کے بعد قنوج کے متعلق اوس کا آخری بیان یہ ہے :-

والغلبة بقنوج وویهند للکفار	اور غلبہ قنوج اور ویہند میں ہندوؤں
وللمسلمین سلطان علی حدة، (ص۴۸۵)	کو ہے، اور مسلمانوں کا ایک حاکم الگ ہے،

ویہند کے متعلق یقینی طور سے معلوم ہے کہ وہ قندھار اور دریاے سندھ کے بیچ میں پشاور سے تین منزل جنوب میں واقع تھا، اور ایک سلطنت کی مستقل راجدھانی تھی، سلطان محمود نے ۳۹۲ھ میں پشاور کے لینے کے بعد اوس کو فتح کیا تھا، (گردیزی ص ۶۶ برلن) بشاری نے ویہند کے بعد قنوج کو جگہ دی ہے مگر اس سے مقصود شہر قنوج نہیں بلکہ قنوج کی سلطنت ہے جس کے کنارے پنجاب، سندھ اور مالوہ تک پھیلے تھے، قنوج کے اندر جن شہروں کے نام شیراز کے ایک سیاح نے بشاری کو بتائے تھے، ان میں ایک شہر کی صورت تو صاف ہے یعنی اُجین جو ہمارا اُجین (مالوہ) ہے، دوسرے شہر کی صورت کچھ دھندلی سی ہے، اور وہ ادرھة ہے، میرے خیال میں ر کی جگہ یہ د ہے یعنی اودھة ہے یعنی اجودھیا یا ایودھیا جس کو مسلمانوں نے اودھ بنا لیا تھا،

مشکلات کو حل کرنے کے لئے ایک بات صاف کر لینی چاہئے، پرانے ہندوستان میں راجدھانیوں کو بڑی اہمیت حاصل رہی ہے، اور دائرہ حکومت یا حدود سلطنت کے نام یا تو راجدھانیوں کے نام بعینہٖ

رکھے اور پکارے گئے ہیں، یا اون کے حکمران خاندانون کے نام پر ان کے نام رکھے گئے ہین، ان کی مثالیں پچھلی تاریخون مین بھی ملتی ہین، اور اب بھی تمام ریاستون کے نامون مین یہی طریقہ رائج ہے، اور مدراس، بمبئی، اور یہاں کی مثالیں انگریزی علاقون مین پائی جاتی ہین،

ایک بات اور ذہن مین رہنے بشاری بڑا محتاط سیاح ہے، اوس نے اپنا سفرنامہ بڑی احتیاط سے لکھا ہے، اس کی احتیاط ہی کا نتیجہ یہ ہے کہ اوس نے ہندوستان کے حال مین صاف صاف لکھدیا ہے کہ باوجود لوگون سے تحقیق اور دریافت کے مین ہندوستان کے وصف میں صحت کی ذمہ داری نہین لیتا،

ومع هذا فلا اضمن من وصفه	باوجود اس کے کہ میں ہندوستان کے بیان
ما اضمن من غيره ولا اصف الا	کی وہ ذمہ داری نہیں لیتا جو اس کے علاوہ
امصاره ولا استقصي في شرح	دوسرے ملکون کی لیتا ہون، اور مین صرف اسکے
لسادوسي كفى بالمرء كذبا ان يحدث	شہرون کا حال بیان کرتا ہوں اور اس کی
بكل ما سمع ولقوله صلعم ليس	ساری تشریح نہین کرتا، کیونکہ حدیث میں
الخبر كالمعاينة ولولا خشية	ہے کہ انسان کے جھوٹا ہونے کے لئے یہ کافی
ان يختل هذا الاصل ويبقى	ہے کہ جو کچھ سنے وہ بیان کردے، اور اسلئے
من الاسلام مصر ولا عرضنا	کہ سننا دیکھنے کے مانند نہین، اگر مجھے یہ ڈر
من الكلام فيه.	نہ ہوتا کہ یہ اصل یعنی کہ اسلامی ملکوں میں سے
(ص ۴۷۵)	کسی کا حال چھوٹنے نہ پائے ٹوٹ جائیگی تو ہندوستان کا بیان چھوڑ دیتا

اس ملک کے جغرافی بیان کے متعلق اوس نے تصریح کی ہو کہ اسکو اصطخری فارسی کے جغرافیہ سے نقل کر یا دوسرے سیاحون سے سُن کر اور پوچھکر لکھا ہے، اس لئے قنوج کی جائے وقوع کی نسبت بیان اعتبار سے خارج ہے،

مگر اتنا صحیح ہے کہ تیسری صدی کے خاتمہ پر عرب جہازرانون کے کانون تک قنوج کا نام پہنچ چکا تھا، بزرگ بن شہریار ناخدا جو تیسری صدی کے خاتمہ پر تھا، قنوج کا نام لیتا ہے، اور ایک عرب سیاح کی زبانی بیان کرتا ہے :-

ان بقنوج من بلد ان الهند من	ہندوستان کے شہروں میں قنوج مین
تاخذ الفوفلة بين شفرتيها فتكسرها	ایسے لوگ ہین جو ڈلی کو اپنے دونون ہونٹون
قطعًا من شدة ما تضغطها،	میں لے کر اس زور سے دباتے ہین کہ
(عجائب الهند ص ۶)	وہ ٹوٹ جاتی ہے،

سنہ ۳۰۳ھ مین مسعودی ہندوستان آیا، اوس نے گو یہ غلطی کی ہے کہ قنوج کے راجہ کو سندھ کے بادشاہون مین شمار کیا ہے، مگر اس کی توجیہ یہ ہے کہ اوس زمانہ مین قنوج کی سلطنت سندھ تک تھی، اسلئے قنوج کے راجہ کو سندھ کے راجاؤن مین شمار کیا ہے، اس ایک بات کے علاوہ مسعودی کا سارا بیان بہت کچھ غلط فہمیون کو دور کرنے والا ہے،

مسعودی نے قنوج کا ذکر تین موقعون پر کیا ہے پہلے باب، صفحہ ۸۰ مین ہے

ونيا ويه (بلهرا) من ملوك	اور ولبھ رائے کا حریف ہندوستانی
الهند ممن لا بحر له بؤورة صاحب	راجاؤن مین سے جس کے پاس سمندر نہین،
مدينة القنوج وهذا الاسم سمة	بورہ قنوج کا راجہ ہے، اور یہ بورہ لقب
لكل ملك يلي هذه المملكة،	ہر اوس راجہ کا ہوتا ہے جو اس ملک پر راج
وله جيوش مرتبة على الشمال و	کرتا ہے، اور اسکی فوجیں، اتر، دکھن، پورب،
الجنوب الصبا والدبور لانه من كل جهة	اور پچھم ہر رُخ پر رہتی ہین، کیونکہ ہر رُخ پر
من هذه الوجوه يلقاه ملك محارب له (طبع لائیڈن)	اس کے اوس سے کوئی نہ کوئی لڑنے والا ہے،

یہ بورہ عجب نہین کہ بھوج رائے کا عربی تلفظ ہو جو قنوج کے مشہور راجہ بھوج رائے کے بعد یہان کے راجاؤن کا موروثی لقب قرار پاگیا تھا،

اس کے بعد مسعودی (ص ۲، ۳ جلد اول لائیڈن) قنوج کا دوبارہ ذکر ان لفظون مین کرتا ہے:

ملك قنوج من ملوك السند بُؤورة	سندھ کے راجاؤن مین سے ایک قنوج کا
هذا اسم كل ملك يلي القنوج	راجہ بورہ ہے، اور یہ بورہ ہر اوس راجہ
وَ هُنا مدينة يقال لها بُؤورة	کا لقب ہے جو قنوج پر راج کرے، اور یہان
باسم ملوكهم، وقد صارت اليوم	ایک شہر بھی اسی کے نام سے ہے جس کا نام
في حيز الاسلام وهي من اعمال	بورہ وہان کے راجاؤن کے نام سے ہے، اور وہ
المولتان ومن هذه المدينة	آج کل اسلام کی حکومت مین داخل ہے
يخرج احد الانهار التي اذا	اور وہ ملتان کے علاقون مین شامل ہے
اجتمعت كانت نهر مهران	اور اسی شہر سے اون دریاؤن مین سے
السند	ایک دریا نکلتا ہے جن کے مل جانے سے
.... وبُؤورة هذا الذي هو	دریاے سندھ بنتا ہے، ....
ملك القنوج هو ضد البلهرى	اور یہ بورہ جو قنوج کا راجہ ہے وہ ہندوستان
ملك الهند،	کے راجہ بلہرا کا مخالف ہے،

مسعودی کی اس عبارت سے ظاہر ہے کہ قنوج کی سلطنت سندھ سے ملی تھی، اور سندھ کا علاقہ مسعودی کے بیان کے مطابق کشمیر سے ملا ہوا تھا، (ص ۳، ۳) گویا پنجاب کا علاقہ بھی سندھ ہی مین شمار ہوتا تھا، وہ کہتا ہے کہ یہان یعنی سندھ کے پاس اس راجہ کے نام بھوج رائے کے نام سے ایک شہر بھی آباد تھا، اوس کا نام بھی بھوج رائے ہے، اور یہ اُن پانچ دریاؤن مین سے کسی ایک کے دہانہ پر واقع ہے، جن سے

دریاے سندھ بنتا ہے، ان پانچ دریاؤن مین سے ہرایک دریا موجودہ پنجاب مین ملتا ہے، اس سے ظاہر ہے کہ وہ موجودہ پنجاب میں دریاے ستلج کے کنارہ جو ہندوستان خاص اور پنجاب کی طبعی سرحد ہے کہین بہتا ہوگا اور وہ بھوج راے یا قنوج کی سلطنت کا اس سمت مین آخری شہر ہوگا، اور اس لئے وہ حکمران خاندان کے نام پر بھوج راے اور راجدھانی کی حکومت کی نسبت سے قنوج کہلاتا ہوگا، جیسے آج بھی حیدرآباد، میسور، بڑودہ، بھوپال، رامپور وغیرہ ہماری ہندوستانی ریاستون کا ہر شہر اوس کے والی یا اوس کے پایۂ تخت کے کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اس سے بشاری مقدسی کے اس بیان کی مشکل کہ سندھ کے شہرون مین سے ایک کا نام قنوج ہے، حل ہو جاتی ہے، اور قنوج مین مسلمانون کی آبادی، جامع مسجد اور گوشت کی کثرت کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے، کیونکہ مسعودی کے بیان کے مطابق سنہ ۳۰۳ھ میں یہ شہر ملتان کی اسلامی عمل داری مین داخل ہو چکا تھا،

مسعودی کے دوسرے بیان سے ہمارا خیال اور زیادہ صاف ہو جاتا ہے، وہ قنوج کی سرحدون کا حال یہ بتاتا ہے،

فاما مملكة بؤورة هو ملك القنوج	لیکن بورہ کا راج اور وہ قنوج کا راجہ ہے،
فان مسافة مملكته نحو من عشرين	تو اوس کے راج کی وسعت ایک سو بیس فرسنگ
ومائة فرسخ في مثلها فراسخ سندية	لمبائی میں اور اتنی ہی چوڑائی میں سندھی
الفرسخ ثمانية اميال بهذا الميل	فرسنگ ہے، ایک فرسنگ اس میل سے ۸
وهذا الملك الذي قدمنا ذكره	میل کے برابر ہے، اور یہ راجہ جس کا میں پہلے بھی
فيما سلف ان له جيوشا اربعة	ذکر کر چکا ہون کہ اس کی چار فوجین ہوا کے
على مهاب الرياح الاربع، كل جيش	چارون رخ پر ہین، ہر فوج کی تعداد سات
سبع مائة الف وقيل تسع مائة الف	لاکھ اور کہتے ہیں کہ ۹ لاکھ ہے، تو وہ اتر کی

فحارب بجيش الشمال صاحب
المولتان ومن معه في ذلك الثغر
من المسلمين، ويحارب بجيش الجنوب
البلهرى ملك المانكير وبالجيوش
الباقية من يلقاه من كل وجه من
الملوك ويقال ان ملكه يحيط في
مقدار ما ذكرنا من المسافة من
المدن والقرى والضياع مايدركه
الاحصاء والعد الف الف وثمانية
الف قرية بين اشجار وانهار وجبال
(ص و ج، (ص ۴۴، ۳)

فوج سے ملتان کے امیر اور جو اوس کے ساتھ
اس سرحد مین مسلمان ہین، اون سے لڑتا ہے،
اور دکھن کے لشکر سے ولبھ رائے مان کھیڑ
کے راجہ سے مقابلہ کرتا ہے، اور باقی فوجون
سے جس طرف سے کوئی حملہ آور آئے، اوس کا
سامنا کرتا ہے، اور کہتے ہین، کہ اسکی سلطنت
کی اوس وسعت مین جس کا ذکر مین نے کیا،
شہر، گاؤن، دیہات کی تعداد جو گنتی مین آئی
ہے، اٹھارہ لاکھ ہے، درختون کے جھنڈ،
اور دریاؤن اور پہاڑون اور سرسبز
میدانون کے درمیان،

بہرا تو معلوم ہوچکاہے کہ شمالی گجرات وکاٹھیاوار کا راجہ ولبھ رائے ہے، اور مانکیر جو کبھی بہا نگر سمجھا جاتا تھا، اب مان کھیڑ ہے، جو ولبھ رائے کی راجدھانی تھی، اور جو موجودہ پونہ کے قریب تھا، اب عرب سیاحون کے قنوج راج کی دو حدین معلوم ہوگئین، یعنی اتر کی سمت مین وہ ملتان کی حکومت سے مل جاتا تھا، اور دکھن مین ولبھ رائے کی سلطنت سے، اور اوس کی وسعت مین اٹھارہ لاکھ شہر اور دیہات آباد تھے، جن مین جنگلون پہاڑون، دریاؤن اور سرسبز میدانون کے سلسلے تھے،

ابن حوقل بغدادی اوسی زمانہ کا مشہور سیاح ہے، اوس نے ۳۳۱ھ ۹۴۳ء مین بغداد سے اپنا سفر شروع کیا، اور ہندوستان آیا، اوس نے اپنی کتاب مین چار دفعہ قنوج کا نام لیا ہے، ص ۱۴ وص ۱۶ وص ۲۲۷ وص ۲۸۶ مین،

عرب سیاحوں اور جغرافیہ نویسوں میں یہی سب سے پہلا شخص ہے جس نے قنوج کو مملکت ہند کا پایہ تخت بتایا ہے، ص ۱۴ اور ص ۱۷ میں اوس نے ہندوستان کی لمبائی اور چوڑائی لکھی ہے، اور بتایا ہے کہ ہندوستان کی سرزمین کی لمبائی مکران (بلوچستان) سے شروع ہوکر منصورہ (سندھ) اور سندھ ہوتے ہوئے قنوج تک، اور پھر اس سے آگے بڑھکر تبت تک چار مہینوں کا راستہ ہے، (ص ۱۶)

اس بیان سے واضح ہوگیا کہ شہر قنوج مکران یعنی بلوچستان سے تبت اور کوہ ہمالیہ کی سمت میں کئی مہینوں کے راستہ پر واقع تھا، اور ظاہر ہے کہ یہ شہر سندھ کے اندر نہیں تھا، بلکہ وہ لامحالہ وہی قنوج تھا جسکو ہم اب بھی قریب قریب اسی مسافت پر جانتے اور پہچانتے ہیں،

ابن حوقل صفحہ ۲۲۷ میں تیسری دفعہ قنوج کا نام لیتا ہے، اور کہتا ہے کہ

وھذہ مدن الھند التی عرفتھا	اور یہ ہندوستان کے وہ شہر ہیں جن کو میں نے
وبھا بواطن واماکن کفرزان و	جانا، اور اس کے اور اندرونی مقامات ہیں،
قنوج فی المفاوز وھی کالمطة داد (؟)	جیسے فرزان اور قنوج جنگلوں اور صحراؤں
فی اقطار نائیة واماکن سحیقة	میں اور وہ لمطہ کی طرح اور بڑے بڑے دور
لا یصل الیھا تاجر الا من اہلھا	اطراف اور بعید مقامات میں جہاں وہاں
لانقطاعھا وکثرة الآفات المقتطعة	کے باشندوں کے سوا کوئی تاجر نہیں پہنچ سکتا
لقاصدھا،	کہ وہاں کے جانے والوں کو بڑی بڑی آفتوں

اس سے معلوم ہوا کہ قنوج سندھ سے اتنی دور جنگلوں اور صحراؤں میں ہوکر واقع تھا کہ مسلمان تاجر وہاں تک پہنچ نہیں سکتا تھا،

ابن حوقل نے ص ۲۸۷ پر آخری دفعہ قنوج کا ذکر کیا ہے،

اصطخری ۳۴۰ھ میں ہندوستان آیا تھا، اوس نے اپنی کتاب مسالک الممالک میں اپنے پیشروؤں

او دوسرون کی فیاضی سے فائدہ اٹھایا ہے، اوس نے قنوج کا بیان تقریبًا ابن حوقل سے لیا ہے، چنانچہ قنوج کا نام دو دفعہ لیا ہے، ایک دفعہ دنیا کی سلطنتون کے مشہور دارالسلطنتون کے سلسلہ مین کہتا ہے :-

ومملکۃ الھند منسوبۃ الی الملک	اور ہندوستان کی سلطنت اوس راجہ کی
المقیم بقنوج، (ص ۹ لایڈن)	طرف منسوب ہے جو قنوج مین رہتا ہے،

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ مین قنوج راج کی اہمیت اتنی بڑھی ہوئی تھی کہ مملکتِ ہند کا پایۂ تخت اکیلے اسی کو بتایا جارہا ہے، آگے بڑھکر مصنف دنیا کے ملکون کی مسافت اور پھیلاؤ کا حال لکھتا ہے، اس سلسلہ مین ہندوستان کا نام لیکر کہتا ہے :-

واما ارض الھند فان طولھا من	لیکن ہندوستان کا ملک تو اوس کا طول
عمل مکران فی ارض المنصورۃ و	منصورہ اور بدہ اور باقی سرزمین سندھ مین
البدھۃ وسائر بلاد السند الی	مکران کی عملداری سے شروع ہوکر قنوج پر
ان تنتھی الی قنوج ثم تجوزہ الی	ختم ہوتا ہے، پھر اوس سے آگے بڑھ کر
ارض التبت نحو من اربعۃ اشھر	تبت تک چار مہینوں کی راہ ہے، اور اس
وعرضھا من بحر فارس علی ارض	کا عرض بحر فارس سے قنوج کے ملک تک
قنوج نحو من ثلثۃ اشھر، (ص ۱۱)	تین مہینون کی راہ،

یہ وہی ابن حوقل کی آواز بازگشت ہے، اور اوس نے بھی قنوج کی مسافت وہی لکھی ہے،

۳۷۲ھ مین گورگانان واقع ترکستان قریب فاریاب مین بیٹھکر ایک مصنف نے حدود العالم من المشرق الی المغرب کے نام سے فارسی مین دنیا کا ایک جغرافیہ لکھا تھا، ۱۹۳۰ء مین یہ کتاب لینن گراڈ روس مین چھاپی گئی تھی، ۱۳۵۲ھ مین طہران مین دوبارہ چھپی، یہی نسخہ میرے پیشِ نظر ہے، اس مین صوبہ سرحد اور پنجاب کے شہرون کے متعلق بعض معلومات بالکل نئے ہین، مصنف کا نام گو معلوم نہیں، مگر چونکہ ترکستان اور ہندوستان کی تجارتی

آمد و رفت برابر قائم تھی، اس لئے یہ معلومات تاجروں کی زبانی مصنف کو حاصل ہوئے ہوں گے،

میرے علم میں یہ پہلی کتاب ہے جس میں لاہور اور جالندھر کا نام آیا ہے، اور قنوج کے متعلق بھی بعض نئے بیانات اس میں پائے جاتے ہیں، گجرات اور کاٹھیاوار کے شہروں کے نام لے کر کہتا ہے :-

"واندرین ہمہ پادشاہ بلہرایست واز پس این پادشاہ قنوج است............

قنوج شہرے بزرگ است ومستقر رائے قنوج است ... وبیشتر از ملوک ہند طاعت او دارند، واین رائے مترا ز خویشتن کس را نہ بیند و گویند کہ او را صد و پنجاہ ہزار سوار است، وہشت صد پیل کہ بر و حرب بر نشیند، (ص ۳۴)

لہور شہریست با ناحیت بسیار وسلطانش از دست امیر ملتان است واندرو بازارہا و بتخانہا است واندرو درخت چلغوزہ و بادام و جوز ہندی بسیار است، و ہمہ بت پرستند، واندروے ہیچ مسلمان نیست،

رامیان شہرے ست بر سر تلے عظیم، واندر وے اند کے مسلمانان اند وایشان را سالاری خوانند، و دیگر ہمہ بت پرستان اند و آنجا بردۂ ہندو جہاز ہندوستان افتد بسیار و سلطان وے از قبل امیر ملتان است، ...... جالھندر شہریست بسر کوہے اندر سردسیر، واز و مخمل وجامہا بسیار خیزد سادہ و منقش و اندر میان رامیان و جالھندر پنج روزہ راہ است، و ہمہ از رخان ہلیلہ و بلیلہ و آملہ و داروہا است کہ بہمہ جہان ببرند و این شہر از حدود رائے قنوج است، سلابور شہریست بزرگ با بازارہا و بادرگانان و خواستہا و پادشاہے از ان رائے قنوج است، و در میان ایشان گوناگون است کہ داد و ستد شان بر و است ... و ہر یکے را وزنے دیگر است، واندر او بت خانہا بسیار است و دانشمندان ایشان برہمن اند ...... برہیون شہریست چون باطے و ہر سالے اندو چہار روز باز آ تیز باشد، واز آنجا بقنوج نزدیک است و حدود رائیست واندر وی صد بتخانہ است واندر و آبے ست کہ گویند کہ ہر کہ خویشتن را بدان آب بشوید، ہیچ آفتے نرسد و ہر گہ کہ مترے از ایشان

بیرد جہ کہترے کہ اندرسایۂ او باشند خویشتن بکشند و پادشاہ این شہر بر تخت نشیند و ہر جا کہ رود آن تخت را بر کتفہا ہمی برند بسو مرد تا آنجا کہ او خواہد، میان این شہر و تبت مقدار ابنج روزہ راہ است اندر عقبہاے سخت، ہیتال ناحیتیست بہ نزدیکی قنوج میان شان کوہیست عظیم و ناحیتے خرد است و لکن مردمان جنگی و مبارز و پادشاہے او از ملوک اطرافست و میان راۓ قنوج دشمنیست ......

....

....

....

در ہند (دہیند ؟) شہرے بزرگ ست و پادشاہے دے جیبال (جیپال) است و این جیبال اندر طاعت راے قنوج است و اندر و مسلمان اندکی، و جہاز ہاے ہندوستان بیشتر بدین ناحیت افتد از مشک و گوہر و جامہاے باقیمت، قشمیر شہرے بزرگ ست و بانعمت، بازرگانان بسیار و پادشاہ وے راے قنوج است، و اندر وے تجا نہاے بسیار است کہ ہندوان آنجا بزیارت آیند

(از صفحہ ۴۳ تا ۴۶۔ حدود العالم، طہران)

حدود العالم کی ان تصریحات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اوس زمانہ مین یعنی ۳۷۲ھ مین قنوج کی کی حکومت دکھن کی طرف دلبھ راۓ کی حدودِ حکومت سے جا کر ملتی تھی، اور اتر طرف پنجاب کے شہر جالندھر سے گذر کر لاہور سے کترا کر کشمیر اور موجودہ سرحدی شہرون تک پہنچکر وہیند پر جا کر ختم ہوتی تھی، لاہور کا ہندو راجہ اس زمانہ مین ملتان کے مسلمان امیر کا ماتحت تھا، غرض قنوج اور سندھ کی سرحدین پنجاب مین آکر مل جاتی تھین، اوس کے علاوہ کوئی دوسرا قنوج نہ تھا، اور اوس کے جس مقدس دریا کا ذکر ہے وہ یقیناً گنگا ہے جس کے ساحل پر قنوج آباد تھا،

مصر کے فاطمی وزیر مہلبی نے تقریباً ۳۸۶ھ مین جغرافیہ کی کتاب "عزیزی" لکھی ہے، اور چونکہ اوس

زمانہ مین سندھ کی ریاستین مصری فاطمیون کی نگرانی مین داخل ہو چکی تھین، اور مصر اور سندھ کے درمیان برابر سفیر آتے جاتے رہتے تھے، اس لئے اس کو قنوج کی پوری واقفیت تھی، وہ کہتا ہے :-

"قنوج ہندوستان کے دور ترین شہرون میں ہے، ملتان کے پورب ہے، ملتان اور قنوج کے بیچ مین دوسو بیاسی فرسنگ کی مسافت ہے، اور وہ ہندوستان کا پایۂ تخت اور سب سے بڑا شہر ہے، لوگون نے اوس کا حال بیان کرنے مین بہت مبالغہ سے کام لیا ہے، کہتے ہیں کہ اس میں جوہریوں کے تین سو بازار ہین، اور اس کے راجہ کے قبضہ میں ڈھائی ہزار ہاتھی ہین، ان میں سونے کی کانین بھی ہین"[1]

اب اس کے بعد غزنوی دور شروع ہوجاتا ہے، اور سبکتگین اور پھر محمود غزنوی کے حملے ہندوستان پر پے درپے ہونے لگتے ہین، اس سلسلہ مین قنوج نام کا کوئی شہر پنجاب یا سندھ کے علاقہ مین نہین آتا، اور نہ اس کا کوئی ذکر کسی طرح ہوتا ہے، البتہ اودھ کے مشہور قنوج کا نام باربار آتا ہے، یہان تک کہ ۴۰۹ھ میں محمود اوس کو فتح کرلیتا ہو، ابوریحان البیرونی نے جو سلطان محمود کا معاصر تھا، کتاب الہند مین قنوج کا ذکر باربار کیا ہے، مگر اس کو اچھی طرح معلوم تھا کہ قنوج سے کون شہر مقصود ہے، اور وہ کہان تھا،

صفحہ ۱۱۱ مین محمد بن قاسم والے قنوج کا نام وہ اس طرح لیتا ہے،

لما دخل محمد بن القاسم ارض السند	جب محمد بن قاسم سندھ کی سرزمین مین
من نواحی سجستان وافتتح بلد بہنوا	سیستان کی طرف سے آیا اور شہر بہنوا کو فتح
وسماہ منصورۃ وبلد مولتان	کیا اور اوس کا نام منصورہ رکھا اور ملتان
وسماہ معمورۃ وا دغل فی بلاد	کو فتح کرکے اوس کو معمورہ کے نام سے موسوم
الھند الی مدینۃ کنوج ووطئ	کیا، اور ہندوستان کے شہرون مین کنوج تک
ارض القندھار وحد ودکشمیر،	چلا گیا، اور قندھار کے ملک اور کشمیر کے حدود

---

[1] تقویم البلدان ابوالفدا صفحہ ۳۶۰ پیرس

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اوس کی مراد وہی کنوج یا قنوج ہے جس کا ذکر اوس نے بار بار کیا ہے ۔

صفحہ ۸۲ مین وہ کہتا ہے :-

ثم یستعمل فی مدّ دیش اعنی واسطة
المملکة وھی ماحول کنوج فی جھاتہ
ویسمی ایضاً آرجا ورت ،

پھر مدھ دیش یعنی بیچ کے ملک مین اور وہ قنوج
کے چارون طرف کے شہر ہین ، اور ان کو آریہ ورت
بھی کہتے ہین ،

صفحہ ۹۰ مین ہے :-

ویسمونھا مد دیش ای واسطة
الممالک وذلک من جھة المکان
لانّھا فیما بین البحر والجبل وفیما بین
الجروم والصروم وفیما بین حدیھا الشرقی
والغربی ومن جھة الملک فقد
کان کنوج مسکن عظمائھم الجبابرة
الفراعنة ...... وبلد کنوج
موضوع علی غرب نھر گنگ کبیر
جداً واکثرہ الآن خراب معطل
لزوال مقر الملک عنہ الی
بلد باری وھو فی شرق گنگ
وبینھما مسیرة ثلثة ایام او
اربعة ،

اور اوس کا نام مدھ دیش یعنی بیچ کا ملک ہے ،
اور یہ نام اس کی جائے وقوع کے لحاظ سے ہے
کیونکہ وہ دریا اور پہاڑ کے بیچ مین اور گرم
اور سرد ملکون کے درمیان مین اور اس کے
مشرقی اور مغربی حدود کے وسط مین ہے اور
بادشاہی کے لحاظ سے تو کنوج ان کے بڑے
بڑے جبروت والے راجاؤن کا مسکن ہے ....
اور شہر کنوج دریاے گنگا کے مغربی کنارہ پر ہے ،
بہت بڑا شہر تھا ، لیکن اس وقت اوس کا
بڑا حصہ ویران ہے ، کیونکہ پایۂ تخت وہان
سے ہٹ کر اب شہر باری مین آگیا ہے جو
گنگا کے پوربی کنارہ پر ہے ، اور ان دونون
کے بیچ مین تین یا چارون کی راہ ہے ،

اس سے معلوم ہوا کہ قنوج راج، مدویش یعنی بیچ کا ملک تھا، اس کا دوسرا نام آرجا فرت یعنی آریہ ورت تھا، اور شہر قنوج گنگا کے مغربی ساحل پر تھا، جواب محمود کے حملہ کے بعد ویران تھا،

۳۶۰ھ سے غزنوی بادشاہون اور ہندستان کے راجاؤن مین صلح وجنگ کے تعلقات شروع ہوتے ہین، ۳۶۰ھ مین سبکتگین نے ہندوستان کے سرحدی شہرون پر حملہ کیا، اور شاہیہ خاندان کے حکمرانون سے اوس کا واسطہ پڑا، سبکتگین کے بیٹے محمود نے ۳۹۹ھ مین اجین، گوالیار، کالنجر، دہلی، اجمیر اور قنوج کے راجاؤن کی متحدہ فوجون کو شکست دے کر شاہیہ کا خاتمہ کردیا، اور اس کے چند سال کے بعد ۴۰۹ھ مین قنوج تک پہونچ گیا، راجہ نے صلح کی، اور اپنا پایۂ تخت قنوج سے اٹھا کر گنگا کے شرقی کنارہ مین جا کر بسایا، اور باری اوس کا نام رکھا، اوسی زمانہ کے مسلمان عالم مصنف عبد القادر بغدادی المتوفی ۴۲۹ھ نے اپنی کتاب الفرق بین الفرق میں فخریہ لکھا کہ "اب بحمد اللہ ملتان سے لیکر قنوج تک اسلام کی علداری ہے"[1]

ہمارے بعض بزرگون نے تو قنوج کو اتنا پرانا بتایا ہے کہ سکندر کے زمانہ مین موجود تھا، اور راجہ پورس جس نے سکندر کا مقابلہ کیا تھا، وہ یہین کا راجہ تھا، جیسا کہ نظامی سکندر نامہ مین کہتے ہین :-

یقنوج خواہم شدن سوے خور ۔۔۔ خدایار بودم درآن راہ دور

حالانکہ قنوج سکندر کے وقت مین تھا ہی نہین، البتہ نظامی کے زمانہ مین وہ ہندستان کا مرکز دوبارہ بن گیا تھا، سکندر نامہ ۵۸۰ھ میں لکھا گیا ہے، اور اس کے چھ برس بعد ۵۸۹ھ مین شہاب الدین غوری نے قنوج کو دوبارہ فتح کیا ہے،

قنوج کی تاریخ کے واقفکار جانتے ہین کہ قنوج پر تین مختلف دور گذرے ہین، اس کا نام تاریخ میں سب سے پہلی دفعہ چھٹی صدی عیسوی مین آتا ہے، ۶۰۶ء سے ۶۴۷ء تک یہان کا مشہور راجہ ہرش شمالی ہند کا سب سے بڑا طاقتور بدھ راجہ گذرا ہے،

---

[1] صفحہ ۲۷۳،

محمد بن قاسم نے سندھ پر ۷۱۱ء (مطابق ۹۲ھ) مین حملہ کیا، اور ۷۱۲ء مین پورے سندھ پر قبضہ کر لیا، اس لئے محمد بن قاسم نے قنوج کے جس راجہ سے خط و کتابت کی، اور حملہ کی دھمکی دی، وہ راجہ ہرش کے سلسلہ کا راجہ ہوگا، چچ نامہ مین اس عہد کے قنوج کے چند راجاؤن کے نام آئے ہین، پہلا سیار بن رائے بدل رائے، دوسرا سیہرس بن راسل اور تیسرا ہرچند رجبتل رائے، محمد بن قاسم نے اس آخری راجہ کو خط لکھ کر اسلام کی دعوت دی تھی،

راجہ ہرش کے بعد کے راجاؤن کے نام تاریخ ہند کے صفحات سے گم ہین، اس لئے یہ نام اون خالی جگہون کے بھرنے کے لئے کام مین آسکتے ہین، البتہ نامون کی تصحیح کا مرحلہ باقی رہ جائے گا،

اب اس کے بعد ۸۱۶ء کے قریب بھیلان کے گرجر پرتھار قوم کے راجہ ناگ بھٹ نے قنوج فتح کر لیا، اور کئی صدیون تک اوسکی اولاد اوس پر حکمران رہی، اوس کا پوتا بھوج رائے ہوا جس نے ۸۴۰ء / ۲۲۵ھ سے ۸۹۰ء / ۲۷۷ھ تک قنوج پر حکومت کی،[1] اور یہی وہ راجہ ہے جس کا نام عربون نے بورہ رکھا ہے،

ابوزید سیرافی نے جو ۸۷۸ء / ۲۶۴ھ میں تھا، قنوج کے متعلق جو فقرہ لکھا ہے، اوس کی دو قرأتین ہین، ایک وَھُوَ بلدٌ عظیمٌ فی مملکۃ الجوزا اور دوسری فی مملکۃ الجزر، ایک صاحب کی رائے ہے الجوز کو البحوز پڑھا جائے اور اوس کو بھوج کا عربی تلفظ قرار دیا جائے، کیونکہ یہ زمانہ قنوج مین بھوج کی حکومت کا تھا، میری رائے مین اگر جزر پڑھا جائے اور اوس سے گوجر مراد لیا جائے تو بھی صحیح ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ راجہ گرجر پرتھار تھے، جیسا کہ ابھی کہا گیا ہی،

بہرحال اس کے بعد مسعودی نے ۹۱۵ء / ۳۰۳ھ قنوج کے راجہ کو بورہ یعنی بھوج رائے کے نام سے یاد کیا ہے، بھوج اول کے بعد مہندر پال نے اور اس کے بعد اوس کے بڑے بیٹے بھوج دوم نے چند سال ۹۱۰ء تک سلطنت کی، اور ۹۱۰ء سے ۹۴۰ء تک بھوج دوم کے بیٹے ہمیپال نے حکومت کی، مگر عربون نے ان سب کو

---

[1] قدیم تاریخ ہند ونسنٹ اسمتھ ترجمہ جامعہ عثمانیہ، ص ۵۰۲،

بھوج راے ہی کہا،

قنوج کا راجہ راجیاپال جس کو سلطان محمود سے پالا پڑا، اسی نسل کا راجہ تھا، جس کو عتبی نے غلطی سے راے جے پال لکھا ہے[۱]،

سنہ ۱۰۹۰ء سے کچھ پہلے قنوج کے یہ گرجر پرتھار راج ختم ہوگئے، اور گھڑواڑ قبیلہ کے راجہ چندر دیو نے قنوج کو فتح کرکے نیا راج کھڑا کیا، سنہ ۵۹۰ھ ۱۱۹۴ء مین سلطان شہاب الدین غوری نے جس راجہ سے لڑکر قنوج چھینا تھا، وہ اسی گھڑواڑ خاندان کا تھا، اس کے بعد قنوج نے اپنی اہمیت ایسی کھوئی کہ نام کے سوا کچھ اور باقی نہین رہا،

اس سارے طول بیان کا نتیجہ یہ ہے کہ شہر قنوج ایک ہی تھا، جو اب بھی ہے، اور جو ہندوستان کی سب سے بڑی راجدھانی تھی، اور عربون نے سندھ کی سمت مین جس قنوج یا بورہ کا ذکر کیا ہے، اوس سے مقصود سلطنت قنوج کا آخری سرحدی مقام تھا، جس کو اسی لئے بھوج راے بھی کہتے تھے، جیسے آج بھی سلطنت حیدر آباد کے کسی مقام کو حیدر آباد یا نظام یا بڑودہ کے کسی سرحدی مقام کو بڑودہ یا گیکواڑ کہتے ہین،

---

[۱] ترجمۂ ونسنٹ اسمتھ، ص ۸، ۵،

خط و کتابت کے لئے

ضروری اطلاع

معارف کے مضامین اور علمی استفسارات اور ان کے متعلق جملہ خط و کتابت شخصی نام کے بجاے صرف اڈیٹر معارف کے پتہ سے، اور معارف اور دار المصنفین کے انتظامات اور فرمایشات کے متعلق منیجر صاحب دار المصنفین کے نام سے کیجائے، ان تمام امور کے متعلق میرے نام خط لکھنے سے تعمیل میں وقت ہوتی ہے، امید ہے کہ احباب مجھے زحمت سے بچانے کے لئے اس کا خاص طور سے خیال فرمائین گے۔

سید سلیمان ندوی

اسلامی اور غزنوی عَلَم

از

جناب غلام مصطفٰے خان صاحب ایم اے ایل ایل بی (علیگ) لکچرر، کنگ ایڈورڈ کالج امراؤتی (برار)

سر برآوردہ ہستیوں کے نشانوں اور نشانیوں کے متعلق یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ کب سے ان کی ابتدا ہوئی لیکن قدما رکی بعض چیزیں ضرور ایسی ملتی ہیں جنھیں ہم تاریخی حیثیت دیکھتے ہیں، چنانچہ بعض یہودی اہل قلم بیان کرتے ہیں کہ مغرب کی قدیم جماعتیں اور قبیلے ایسے بھی ہوئے ہیں جو حضرت یعقوب علیہ السلام کی ایک پیشین گوئی کی مطابقت میں "حملہ آور بھیڑیئے" "شیر ببر کے بچے" اور "جہاز" کی تصویروں سے شقۂ علم کو مزین کرتے تھے، کہیں "اسپ اشہب" اور "سر گاؤ" بھی دیکھا گیا ہے[۱]، نینوا میں قدیم حکام کی کا کوئی نمونہ دستیاب ہوا ہے جس میں ایک شخص ایک دوڑتے ہوئے بیل پر کھڑا ہوا کمان کو چلّے پر چڑھائے ہوئے ہے، اور وہیں ایک اور قدیم پھریرا ملا ہے جس میں دو بیل مخالف سمتوں کو دوڑ رہے ہیں[۲]،

مشرق میں چینی حکومت کے پانچ پنجوں والے ہوائی اژدہے اور جاپان کے گُل داؤدی بھی قدیم اعلام میں شمار کئے جاتے ہیں[۳]، اسی طرح مہا بھارت جو پانچ سو سال قبل مسیح سے لے کر پانچویں صدی عیسوی تک (مختلف مستشرقین کے قول کے مطابق) بنتی اور بڑھتی رہی، مختلف اعلام کا تذکرہ کرتی ہے جس سے کم از کم یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ اُس زمانہ میں (خواہ تصنیف کا زمانہ کچھ ہی ہو) جھنڈے کا تخیل ضرور تھا، چنانچہ ارجن کا ایک جھنڈا قوس قزح کی تصویر کا حامل تھا[۴]، اور دوسرا بندر کا، اس کے لڑکے ابھی منیو کے جھنڈے میں ہاتھی کی تصویر تھی[۵]، اور

---

[۱] انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا طبع یازدہم، جلد ۱۳ صفحہ ۳۱۱ [۲] ، جلد ۱۰ صفحہ ۴۵۴ [۳] ، جلد ۱۳ صفحہ ۳۱۱ [۴] بھشما پرو ا فصل شعر ۴ [۵] فصل شعر

اسی طرح کرن کا جھنڈا تھا، اور اوس کے پھریرے کا رنگ سفید تھا[1]، ہشتم کے جھنڈے مین کھجور کا درخت اور پانچ ستارے تھے[2]، اور کرشن کے جھنڈے میں گروڑ یعنی عقاب کی تصویر تھی[3]، گویا مختلف بہادرون کے مختلف جھنڈے تھے، لیکن وہ کسی جماعت یا فوج کے لئے مخصوص نہ تھے،

اسلامی علم

اسلام سے پہلے عرب مین بھی اعلام کا رواج تھا، بدوی قبائل کے سردار مختلف رنگ کے علم رکھتے تھے، خود حجاز مین عقاب ایک منصب علم برداری کا تھا، جو خاندان بنی امیہ کو حاصل تھا، ان کا پھریرا عموماً نیزے میں باندھا جاتا تھا، جس کو علمبردار فخر کے ساتھ اپنے ہاتھ مین اونچا کئے رہتا تھا[4]،

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مختلف اعلام اختیار فرمائے تھے، مشکوٰۃ مین اس بارہ میں بعض روایتین ہین، حدیث کی اور کتابون مین بھی اس کا تذکرہ ہے، ان مین چند روایتین پیش کیجاتی ہین،

عن ابن عباس قال کانت رایۃ نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سوداء ولواءہ ابیض (رواہ الترمذی وابن ماجہ.)	حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما بیان کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا رایت سیاہ تھا، اور لواء سفید تھا،
وعن موسٰی ابن عبیدۃ مولٰی	موسیٰ ابن عبیدہ روایت کرتے ہین کہ مجھ کو

[1] کرنا پروا فصل ۱۱ شعر ۷ [2] بھیشما پروا فصل ۴۴، شعر ۵ [3] درونا پروا فصل ۸، شعر ۲ چارلیس اعظم (۷۴۲ء – ۸۱۴ء) کا شاہی نشان، ہنری سوم (۱۰۳۹ء تا ۱۰۵۶ء) کا عصائے حکومت اور ۱۳۱۰ء میں موزلن کا علم سب عقاب کی تصویر کے حامل تھے، مغرب کے مختلف نشانون کیلئے انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا، جلد ۱۳ صفحہ ۲۱۲ وغیرہ ملاحظہ فرمائین، [4] سیرۃ النبی تقطیع خورد جلد اول ص ۱۹۰، اور انسائیکلو پیڈیا آف اسلام جلد اول ص ۴۰۲ ملاحظہ فرمائین، وفی کلام المقریزی لماذکور رتب الریاسۃ فی الجاھلیۃ ذکران العقاب فی الجاھلیۃ رایۃ تکون لرئیس الحرب فجاء الاسلام وھی عند ابی سفیان فجاء الاسلام ولسبد انتہ واللواء عند عثمان بن ابی طلحۃ بن ابی عبید الدار[5] رایت اور لواء کی بحث

محمد بن القاسم قال بعثنی محمد بن	محمد بن قاسم نے حضرت براء بن عازب
القاسم الی البراء بن عازب یسألہ	رضی اللہ عنہ کے پاس حضور صلی اللہ علیہ وسلم
عن رایۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	کے رایت کا حال دریافت کرنے کو روانہ
فقال کانت سوداء مربعۃ من	کیا، اونھون نے فرمایا کہ وہ مربع چادر کا
نمرۃ رواہ احمد والترمذی و…	سیاہ رنگ تھا،
عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم	حضرت جابر رضی اللہ عنہ کہتے
دخل مکۃ ولواءہ ابیض رواہ	ہین کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ معظمہ
الترمذی وابو داؤد وابن ماجہ	مین داخل ہوے تو اُن کا لوا سفید تھا،

ان اعلام کے متعلق تفصیل ایک مخطوطہ "رسالۃ الالویہ" میں ملتی ہے جو ایک عالم جار اللہ غیبی نے مرتب کیا تھا اور جس کے ضروری اقتباسات کی نقل میرے محترم دوست مولانا مسعود عالم صاحب ندوی نے خدابخش لائبریری سے بھجوائی ہے، مین ان کا بہت ممنون ہون، اور اجمالاً بعض تقریرین اپنے ناقص ترجمے کے ساتھ پیش کرتا ہون، اسی کے ساتھ علماء سے درخواست ہے کہ وہ میری اصلاح فرمائین، اور اس سلسلے مین مزید مواد بھی بہم پہنچائین،

(۱) وذکر صاحب الرسالۃ الزھراء	رسالہ زہرار کے مؤلف نے زرد عمامہ باندھنے
فی جواز لبس العمامۃ الصفراء	کے جواز میں بیان کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
انہ صلی اللہ علیہ وسلم دفع للزبیر ابن	نے زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کو زرد رایت
العوام رایۃ صفراء وعممہ بعمامۃ	عطا فرمایا اور زرد عمامہ اون کو باندھا
صفراء وانہ صلی اللہ علیہ وسلم	اور خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم
کانت لہ عمامۃ صفراء،	کے زرد عمامہ تھا،
(۲) ونص عبارۃ الرسالۃ الزھراء	رسالہ زہرار کی عبارت کے الفاظ دوسری تز روایت

فی روایۃ اُخری عند البخاری کان
صلی اللہ علیہ وسلم یصبغ ثیابہ
بالصفرۃ ونزلت الملائکۃ فی یوم
بدر وعلیھا ثیابٌ صفرٌ وعمائمٌ
صُفر وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
البس الزبیر بن العوام یوم بدر
عمامۃ صفراء واعطاہ رایۃ صفراء
فنزلت الملائکۃ لابسۃ للاصفر
موافقۃ لفعلہ صلی اللہ علیہ وسلم
وللزبیر بن العوام،

(۳) وعبارۃ الحلبی فی سیرتہ وحمل
اللواء وکان ابیض فی غزوۃ بدر
سعد بن ابی وقاص واللواء ھُوَ
العلم الذی یحمل فی الحرب یعرف
بہ موضع امیر الجیش وقد یحمل
فی مقدمۃ الجیش واوّل من عقد
الالویۃ ابراھیم الخلیل بلغہ
انّ قومًا اغاروا علی لوطٍ فعقد
لواءً وسار الیھم وقال بعضھم

میں جو کہ بخاری میں ہے یہ ہیں کہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم اپنے کپڑے زرد رنگتے تھے، اور بدر
کے دن جو فرشتے آسمان سے اُترے تھے ان
کے بھی زرد کپڑے اور عمامے تھے۔ اور حضور
صلی اللہ علیہ وسلم نے زبیر بن عوام رضی اللہ
عنہ کو بدر کے دن زرد رنگ کا عمامہ پہنایا
تھا، اور زرد رنگ کا رایت عطا فرمایا تھا،
اور حضورؐ کے فعل کی موافقت اور زبیر بن
عوامؓ کی موافقت کے لئے فرشتے بھی زرد
لباس میں اُترے تھے،

اور حلبی کی عبارت اس کی سیرت
میں یہ ہے کہ لواء کو جو سپید تھا
غزوۂ بدر میں سعد بن ابی وقاص رضؓ
اٹھائے ہوئے تھے، اور لواء اس علم کو کہتے
ہیں جو لڑائی میں امیر الجیش کے مقام کی
شناخت کے لئے اٹھایا جاتا ہے، اور کبھی یہ
مقدمۃ الجیش میں رکھا جاتا ہے، اور پہلے
شخص جنھوں نے لواء بلند کیا تھا، وہ ابراہیم
علیہ السلام تھے، انھیں خبر پہنچی تھی کہ ایک

صرح جماعة من اهل اللغة بترادف
اللواء والراية اى فيه يطلق كل
اسم على الآخر، عن ابن اسحاق و
ابن سعد ان اسم الراية انما
حدث يوم خيبر ....
....

(۲) وقد كان للنبى صلى الله عليه وسلم
لواء ابيض فى ست غزوات ودّان
وبواط والعشيرة وبدر الاولى و
بدر العظمى وبنى قينقاع واما فى
غزوة احد فكان له ثلث
الوية كما فى المواهب ولم
يعين صفتها وكذا الراية فى
غزوة ذى قرد وخيبر وفتح مكة
وفى غزوة تبوك امر صلى الله عليه وسلم
بكل بطن من الانصار والقبائل
العرب ان يتخذ والواء وراية
كما فى المواهب قال وصرح

قوم نے لوط علیہ السلام پر حملہ کیا تو او بعضوں نے
لوا بلند کیا اور ان کی طرف گئے، اور بعضوں نے
کہا کہ اہل لغت کی ایک جماعت نے تصریح
کی ہے کہ لوا اور رایت دونوں مترادف ہیں
اور ایک دوسرے پر اطلاق کئے جاتے ہیں، اور
ابن اسحاق، اور ابن سعد سے روایت ہے کہ

رایة کا لفظ خیبر کے دن سے استعمال ہوا ہے

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا لوا چھ غزوات میں سفید
تھا، یعنی ودّان (صفر ۲ھ مطابق اگست ۶۲۳ء)
بواط (ربیع الآخر ۲ھ مطابق اکتوبر ۶۲۳ء)
عشیرہ (جمادی الاول ۲ھ - نومبر ۶۲۳ء) بدر
الاولی (جمادی الآخر ۲ھ - دسمبر ۶۲۳ء)
بدر العظمی (رمضان ۲ھ - مارچ ۶۲۴ء) [۱]
بنی قینقاع (شوال ۲ھ - اپریل ۶۲۴ء)
میں، لیکن غزوۂ احد (شوال ۳ھ - مارچ
۶۲۵ء) میں حضور کے تین لوا تھے، جیسا کہ
المواہب میں ہے، اور اس کی کوئی صفت
معین نہیں کی، اسی طرح (سفید) حضور
کا رایت ذی قرد (۶ھ ۶۲۷ء)، خیبر (محرم

[۱] میں نے ان غزوات کی تاریخیں ابن خلدون (ترجمہ احمد حسین صاحب) کتاب دوم، جلد سوم ۱۹۲۶ء ص ۹۳ وغیرہ سے لی ہیں۔

جماعة بترادف اللواء والراية لكن
روى احمد والترمذي عن ابن
عباس كانت راية النبي صلى الله عليه وسلم
سوداء ولواءه ابيض - ومثله في
الطبراني عن بريدة وابن عدي
عن ابي هريرة وزاد مكتوب فيه
لا اله الا الله محمد رسول الله،

سنہ ۸ھ مئی ۶۲۹ء) اور فتح مکہ (رمضان ۸ھ
جنوری ۶۳۰ء) میں بھی تھا، اور غزوہ تبوک (رجب
۹ھ۔ نومبر ۶۳۰ء) میں حضور نے حکم دیا تھا کہ
انصار کی ہر شاخ اور عرب کے قبائل کو وہ اپنا
لوا اور رایت لے لیں، جیسا کہ المواہب میں ہے،
اور ایک جماعت نے لوا اور رایت کے مترادف
ہونے کی تصریح کی ہے، لیکن امام احمد اور ترمذی
نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور
صلی اللہ علیہ وسلم کا رایت سیاہ تھا، اور لوا
سفید تھا، اور اسی طرح طبرانی میں بریدہؓ
سے اور ابن عدی نے ابو ہریرہؓ سے روایت
کی ہے، اور اس میں اتنا زیادہ ہے کہ اس پر کلمہ طیبہ لکھا ہوا تھا

(۵) وذكر ابو اسحاق وكذا ابو الاسود
عن عروة ان اول ما حملت الراية
يوم خيبر وما كانوا يعرفون قبل
ذلك الا الالوية والله اعلم،

اور ابو اسحاق نے ذکر کیا، اور اسی طرح ابو الاسود
نے حضرت عروہ بن زبیرؓ سے کہ سب سے پہلے جو
رایت بلند کیا گیا وہ خیبر کے دن تھا اور اس
سے پہلے لوگ صرف لواء کو جانتے تھے، واللہ اعلم

(۶) وكتب العلامة الشيخ فايد
الابياري الحنفي ما صورته الحمد
لله الهادي للصواب لا يخفى ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا

اور علامہ شیخ فاید ابیاری حنفی نے جو کچھ
لکھا ہے، اوس کے الفاظ یہ ہیں کہ تمام تعریف
اُس اللہ ہی کے لئے ہے جو صواب کی طرف
رہنمائی کرتا ہے، مخفی نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

اراد ان یبعث سریۃ عقد لھا لواءً
ودفعہ لامیر السریۃ، فمن ذلک انہ
بعث عمہ حمزۃ فی ثلاثین رجلا
من المہاجرین وعقد لہ لواء ابیض
وھو اول لواء عقد فی الاسلام
وحملہ ابو مرثد خلف حمزۃ و
من ذلک انہ بعث عبیدۃ بن
الحارث فی ستین او ثمانین راکبا
من المہاجرین وعقد لہ لواء ابیض
وحملہ المقداد بن عمرو۔ واما فی
الغزوات فکثیر ففی فتح مکۃ کان لواء
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابیض مکتوب
فیہ بالاسود من برد یمانیۃ لا الٰہ
الا اللہ محمد رسول اللہ وفی فتح مکۃ
عقد الالویۃ ودفعہا للقبائل وفیہ
عقد لابی رواحۃ لواء ابیض

جب کسی سریۃ[1] کے بھیجنے کا ارادہ فرماتے تو
اوس کے لئے لواء بناتے، اور وہ لواء امیر السریۃ
کو عطا فرماتے، چنانچہ ان میں سے ایک یہ ہے
کہ جب حضورؐ نے اپنے چچا حمزہؓ کو تیس مہاجرون
کے ساتھ بھیجا[2]، تو سفید لواء تیار فرمایا، اور
وہ پہلا لواء تھا جو اسلام میں تیار کیا گیا، اور
اوس کو ابو مرثد حمزہؓ کے پیچھے اٹھائے ہوئے تھے،
اور اسی طرح حضورؐ نے عبیدہ بن حارثؓ کو
ساٹھ یا اسی مہاجر سواروں کے ساتھ بھیجا تو
ان کے لئے بھی سفید لواء تیار فرمایا، اور اُس کو
مقداد بن عمروؓ اوٹھائے ہوئے تھے، لیکن غزوات
میں لواء بہت ہیں، چنانچہ فتح مکہ میں حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کا لواء سفید تھا جو یمانی چادر کا
تھا اور اوس میں سیاہی سے کلمہ طیبہ لکھا ہوا
تھا، اور فتح مکہ مین حضورؐ نے بہت سے لواء
بنوائے جو قبائل کے حوالے کئے، اور اُسی موقع

---

[1] سریہ چند آدمیوں کی وہ مختصر اور مسلح جماعت ہے جو جنگ و صلح اور تبلیغ و تعلیم وغیرہ مختلف سلسلوں اور ضرورتوں کے لئے بھیجی جاتی تھی [2] حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ اور عبیدہ بن حارث رضی اللہ عنہ کے سریئے غالباً پہلے سال ہجری ہی میں روانہ فرمائے تھے،

وامر بلالاً ان ينادي من دخل تحت
لواء ابي رواحة فهو آمن وعقد
لسعد لواء ثم امر علياً ان يأخذه
منه ويدفعه لابنه قيس وفي
غزوة حنين عقد الوية ورايات
وجعلها بين المهاجرين واعطى سعد
ابن ابي وقاص راية واعطى عمر بن
الخطاب راية واعطى لواء الخزرج
للحباب بن المنذر ولواء الاوس
لاسيد بن حضير وفي غزوة تبوك
دفع لواءه الاعظم لابي بكر الصديق
ورايته العظمى لاسيد بن حضير و
راية الخزرج للحباب بن المنذر و
ودفع لكل بطن من الانصار وقبائل
العرب لواء او راية،

حضورؐ نے ابو رواحہؓ کو سفید لوا دیا، اور حکم دیا
بلالؓ کو کہ لوگوں میں اعلان کر دیں کہ جو شخص
ابورواحہ کے لوا کے نیچے چلا آئیگا وہ مامون ہے
اور حضورؐ نے سعدؓ کے لئے جھنڈا بنوایا، پھر حکم
دیا، حضرت علیؓ کو کہ وہ اُن سے لے کر اُن کے
بیٹے قیسؓ کو دیدیں، اور غزوۂ حنین (شوال
۸ھ جنوری ۶۳۰ء) میں حضورؐ نے بہت
سے لواء اور رایت بنوائے اور اُن کو مہاجرین میں
تقسیم فرمایا، اور عطا کیا سعد بن ابی وقاصؓ
کو ایک رایت، اور عطا کیا حضرت عمر بن خطابؓ
کو ایک رایت اور عطا کیا خزرج کا لوا حباب
ابن منذرؓ کو اور اوس کا لوا اسید بن حضیرؓ کو، اور
غزوۂ تبوک (رجب ۹ھ ۶۳۰ء) میں حضورؐ نے بڑا لوا حضرت ابوبکر
صدیقؓ کو اور بڑا رایت اُسید بن حضیرؓ کو، اور
خزرج کا رایت حباب بن منذرؓ کو دیا، اور
انصار کی ہر شاخ اور قبائل عرب کو لواءؔ

(۷) كان لواءه في غزوة ودان
ابيض وكان مع عمه حمزة وفي
غزوة بواط كان ابيض وكان مع

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا لوا غزوۂ ودان
میں سفید تھا، اور وہ آپ کے چچا حضرت حمزہؓ
کے ساتھ تھا، غزوۂ بواط میں بھی سفید تھا، اور

سعد بن ابی وقاص وفی غزوة
العشیرة کان لواءہ ابیض وکان
مع علی بن ابی طالب وفی غزوة
بدر الکبری دفع صلی اللہ علیہ وسلم اللواء
الی مصعب بن عمیر وکان ابیض
وکان امامہ صلی اللہ علیہ وسلم
رایتان سوداوان احدھما مع علی
ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ ای
ویقال لہا العقاب وکانت مرطا
لعائشة،

(۲) عن ابن عباس رضی اللہ عنہ
ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعطی
علیا کرم اللہ وجہہ الرایة یوم
بدر وھو ابن عشرین سنة وفی
الھدی ان لواء المھاجرین کان
مع مصعب ابن عمیر رضی اللہ عنہ
ولواء الخزرج مع الحباب بن المنذر
رضی اللہ عنہ ولواء الاوس کان
مع سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ

وہ سعد بن ابی وقاص کے ساتھ تھا، غزوۂ عشیرہ
میں بھی لوا سفید تھا، اور وہ حضرت علی بن ابی
طالب کے ساتھ تھا، غزوۂ بدر الکبری میں حضور
صلی اللہ علیہ وسلم نے مصعب بن عمیر رض کو لوا
دیا، اور وہ سفید تھا، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم
کے سامنے دو رایت سیاہ تھے، جن میں سے
ایک حضرت علی بن ابی طالب رض کے ساتھ
تھا، اور وہ عقاب کہلاتا تھا، اور حضرت
عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی چادر
سے تیار ہوا تھا،

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی
ہے، کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی
کرم اللہ وجہہ کو بدر میں رایت عطا فرمایا، اور
وہ بیس سال کے تھے، اور کتاب الہدی میں
ہے کہ مہاجرین کا لوا مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ
کے ساتھ تھا، اور خزرج کا لوا حباب بن منذر
رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھا، اور اوس کا لوا سعد بن
معاذ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھا، اور الاستیعاب
میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین لوا،

وفی الامتاع عقد صلی اللہ علیہ وسلم وھی ثلاث لواء یحملہ مصعب ابن عمیر ورایتان سوداوتان احدھما مع علی کرم اللہ وجھہ والاخری مع رجل من الانصار وفیہ اطلاق اللواء علی الرایۃ وتقدم ان جماعۃ من اھل اللغۃ جزموا بترادف اللواء والرایۃ

لواء بنائے، جن کو مصعب بن عمیر لئے ہوئے تھے، اور دو سیاہ رایت تھے، جن میں سے ایک علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ تھا، اور دوسرا ایک انصاری کے ساتھ، اور اس میں لوار کا اطلاق رایت پر کیا گیا، اور اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ اہل لغت کی ایک جماعت کے نزدیک لوار اور رایت دونوں مرادف ہیں، یہ بیان سیرۃ الحلبی سے لیا گیا،

انتھی من سیرۃ الحلبی ۔

وفی غزوۃ قینقاع کان لواءہ ابیض بید عمہ حمزۃ بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ

[۲ھ]

اور غزوۂ قینقاع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا لوار سفید تھا، اور ان کے چچا حضرت حمزہ بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ

[۳ھ]

(۹) وفی غزوۃ احد عقد صلی اللہ علیہ وسلم ثلاثۃ الویۃ لواء الاوس وکان بید اسید بن حضیر ولواء المھاجرین وکان بید علی بن ابی طالب کرم اللہ وجھہ وقیل بید مصعب بن عمیر،

اور غزوۂ احد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین لوار بنائے، اوس کا لوار اُسید بن حضیر کے اور مہاجرین کا لوار علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ کے ہاتھ میں تھا، اور بعض کہتے ہیں کہ مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں (مؤخر الذکر) تھا،

(۱۰) وفی غزوۃ حمراء الاسد دفع صلی اللہ علیہ وسلم اللواء وکان

اور غزوۂ حمراء الاسد (۳ھ ۶۲۵ء) میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لوار کو جو بندھا ہوا تھا

معقود والمحجل بعد احد لعلي بن
ابي طالب ويقال لابي بكر الصديق
وفي غزوة بني النضير حمل الراية
علي وفي غزوة بدر الموعد حمل
اللواء علي رضي الله عنه وفي
غزوة المريسيع دفع راية المهاجرين
الى ابي بكر وقيل لعمار بن ياسر و
راية الانصار الى سعد بن عبادة
وفي غزوة الخندق كان له لواءان
وفي غزوة بني قريظة كان
لواءه بيد علي كرم الله وجهه
وفي غزوة ذي قرد عقد صلى الله
عَلَيْهِ وَسَلَّم لواء،

اور احد کے بعد سے نہیں نکالا گیا تھا، حضرت
علیؓ کو دیا، اور کہا جاتا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ
کو دیا، اور غزوہ بنی نضیر (ربیع الاول ۴ھ
اگست ۶۲۵ء) میں حضرت علیؓ نے رایت اٹھایا
اور غزوہ بدر (رجب ۴ھ۔ دسمبر ۶۲۵ء)
میں بھی حضرت علیؓ نے لوا اٹھایا، اور غزوہ
مریسیع (شعبان ۵ھ جنوری ۶۲۶ء) میں
مہاجرین کا رایت حضرت ابوبکرؓ کو عنایت
فرمایا اور بعض کہتے ہیں کہ عمار بن یاسرؓ کو، اور
انصار کا رایت سعد بن عبادہؓ کو، اور
غزوہ خندق (ذی قعدہ ۵ھ۔ مارچ
اپریل ۶۲۷ء) میں آپ کے دو لوا تھے، اور
غزوہ بنی قریظہ (ذی قعدہ ۵ھ۔ اپریل
۶۲۷ء) میں حضورؐ کا لوا حضرت علیؓ کے
ہاتھ میں تھا، اور غزوہ ذی قرد (۶ھ ۶۲۷ء)
میں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوا باندھا۔

(۱۱) وعن سعيد بن المسيب ان
راية النبي صلى الله عليه وسلم
يوم احد مرط اسود وراية الانصار
يقال لها العقاب .... ان الرايات

اور سعید بن مسیبؓ سے روایت ہے کہ
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا رایت احد میں سیاہ
چادر کا تھا، اور انصار کا رایت عقاب کہلاتا
تھا، اور یہ کہ یہ رایت نہیں پہچانے گئے مگر

لم تعرف الا یوم خیبر واما تسمیة	خیبر کے دن اور احد میں انصار کے رایت
رایة الانصار یوم احد بالعقاب	کا نام عقاب تھا.............. اس
..........ان رایة تسمی العقاب	رایت کا نام عقاب تھا جیسا کہ حضور صلی
کما ان رایة النبی صلی اللہ	اللہ علیہ وسلم کے رایت کا بھی
علیہ وسلم تسمی بذلک،	یہی نام تھا،

جار اللہ تغنی کے رسالۂ الویہ کے ان اقتباسات سے جن میں سے اکثر حدیثوں پر مبنی ہیں، اسلامی علم کے متعلق کافی معلومات حاصل ہوتی ہیں، ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ لغت کے نزدیک لواء اور رایت کے مترادف ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے، صاحبِ مظاہر حق (طبع لکھنو- جلد سوم- ص ۵، ۳) کے نزدیک رایت بڑا علم ہے اور لواء چھوٹا، لیکن وہ حاشیے میں یہ بھی فرماتے ہیں کہ بعض کے نزدیک ان کے معنی برعکس ہیں لیکن اقتباس نمبر ۳ سے معلوم ہوتا ہے کہ لواء اس علم کو کہتے ہیں جو لڑائی میں سپہ سالار کے کیمپ میں کھڑا کیا جائے، اور کبھی یہ صفوں کے آگے بھی کھڑا کیا جاتا ہے، اور اقتباس نمبر ۶ سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلا اسلامی لواء (پہلے سالِ ہجری میں) حضرت امیر حمزہ رضی اللہ عنہ کو عطا فرمایا گیا تھا جو امیر السریہ کی حیثیت سے تشریف لے گئے تھے، اسی طرح اقتباس نمبر ۷- ۸- اور ۹ سے معلوم ہوتا ہے کہ مہاجرین اور خزرج اور اوس کی جماعتوں کے لئے لواء تھے، اس بنا پر میرا خیال ہے کہ لواء اُس علم کو کہتے ہیں جو ایک جماعت کے لئے ہو اور دوسرے اقتباسات سے یہ خیال ہوتا ہے کہ رایت وہ علم ہے جس کا تعلق کسی ایک شخصیت سے ہو، بہرحال مجھے اپنے اس خیال پر اصرار نہیں، بلکہ علماء سے درخواست ہے کہ وہ ان معنوں پر کچھ روشنی ڈالیں،

اقتباس نمبر ۶ میں دوسری بات قابلِ غور یہ ہے کہ فتحِ مکہ میں حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) نے حضرت ابو رواحہ رضی اللہ عنہ کو ایک علم (سفید لواء) عنایت فرمایا، اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ وہ اعلان کر دیں کہ

---

[1] سیرت النبی (تقطیع خورد) جلد اول صفحہ ۱۹۶، ۲۹۰، ۳۳۰، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۷۱، ۴۰۹، ۴۰۸ وغیرہ میں بھی اسلامی علم اور علم برداروں کا تذکرہ ہے۔

جو شخص ابو سفیان کے علم کے نیچے آئے گا وہ مامون ہے، بہت ممکن ہے کہ یہیں سے دوسری اقوام نے سفید علم، صلح و آشتی کے لئے اختیار کیا ہو، کیونکہ اس کے پہلے سفید علم کا یہ مقصد کسی دوسری قوم مین معلوم نہیں ہوتا۔ اقتباس نمبر ۴ مین طبرانی وغیرہ کے حوالے سے یہ بتایا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لوا مین کلمۂ طیبہ لکھا ہوا تھا، اقتباس نمبر مین وضاحت ہے کہ فتح مکہ کے وقت لواء نبوی پر جو سفید تھا، سیاہی سے کلمۂ طیبہ لکھا ہوا تھا، یہ وہ موقع تھا جب رمضان (۸ھ) کے پاک دنون مین بیت الحرام کو ۳۶۰ بتون سے پاک کیا گیا تھا، اور لا الٰہ الا اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ کے اعلان سے خدا کے علاوہ (باطل) معبودون سے جنگ، لیکن محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دامن مین حفظ و امان حاصل کرنے کا پیام دیا گیا تھا، رحمت اور محافظت کے اسی پیام کا مظاہرہ وہ سفید لوا بھی تھا جس کا شقہ کلمۂ طیبہ سے مزین تھا،

(باقی)

حیاتِ شبلی جلد اوّل

حیاتِ شبلی جس کا مدتون سے شائقین کو انتظار تھا، چھپ کر شائع ہوگئی ہے، یہ کتاب تنہا علامہ شبلی مرحوم کی سوانح عمری نہین ہے، بلکہ اس میں ان کی وفات ۱۹۱۴ء تک اس کے پہلے کی ایک تہائی صدی کی ہندوستان کے مسلمانون کی مذہبی، سیاسی، علمی، تعلیمی، اصلاحی اور دوسری تحریکون، اور سرگرمیون کی مفصل تاریخ آگئی ہے کتاب کے شروع مین جدید علم کلام کی نوعیت، اس کی حیثیت اور اس سے متعلق علامہ شبلی مرحوم کی علمی خدمات پر تبصرہ ہے، دور خلجی اور تغلق کے زمانہ سے لیکر انگریزی حکومت کے آغاز تک صوبہ آگرہ و اودھ کے مسلمانون کی علمی و تعلیمی تاریخ کو بڑی تلاش و جستجو سے مرتب کیا گیا ہے، اور اکابر علماء کے حالات بڑی محنت سے جمع کئے گئے ہین، اس کی ضخامت مع مقدمہ اور دیباچہ وغیرہ کے ۹۲۰ صفحے ہے، اس کے علاوہ دار المصنفین، ندوۃ العلماء، مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اور شبلی انٹر کالج کی عمارتون کے تیرہ ۱۳ ہاف ٹون بلاک فوٹو بھی شامل ہین، کاغذ اور طباعت اعلیٰ،

قیمت علاوہ محصول ڈاک صرف آٹھ روپیہ،

منیجر

کلام اقبال کی دقّتین

اور ان کی تشریح کی ضرورت

از

جناب ڈاکٹر سید عبد اللہ صاحب ایم اے ڈی لٹ، لیکچرار یونیورسٹی اورنٹیل کالج لاہور

تنقیدی مطالعہ کی ابتدا یورپ مین | علامہ اقبال کے افکار کا تنقیدی مطالعہ ان کی زندگی ہی مین شروع ہو چکا تھا، ۱۹۱۹ء مین ڈاکٹر نکلسن نے ان کی مثنوی اسرار خودی کا انگریزی زبان مین ترجمہ کیا، جس کے ذریعہ غالباً پہلی مرتبہ مغربی دنیا اقبال کے فکر سے آگاہ ہوئی، اس کے بعد بہت سے انگریز اہل علم نے اقبال کی طرف توجہ کی، مثلاً ڈکنسن نے نیشن ویکلی (The Nation weekly) مین اسرار خودی پر تبصرہ کیا، اسی طرح فارسٹر (E. M. Forester) نے رسالہ ایتھنیم (Athenicum.) میں ریویو کرتے ہوے فلسفۂ اقبال کا تجزیہ کیا

علماے مغرب کے مطالعۂ اقبال کی اس کوشش سے ایک بہت بڑا فائدہ یہ ہوا کہ ایک ہندی مشرقی فلسفی کے خیالات و معتقدات حدودِ ہند سے نکل کر انگریزی جاننے والی دنیا مین پھیل گئے، اور ولایت کی تحسین و اعتراف کی ترتیب ہو جانے کی وجہ سے ہندوستان کے مغرب پسندون کے لئے "فکر اقبال" کچھ پہلے سے زیادہ جاذبِ توجہ ہونے لگا، مگر یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ علامہ اقبال نے ان مبصرین کی تشریح و توضیح کو پسند نہین کیا، چنانچہ انھون نے ایک خط میں جو ڈاکٹر نکلسن کے نام تھا، ان تبصرون کا مدلل جواب دیا جس مین اپنے نصب العین اور پیش نہاد کی توضیح اور تشریح کی کوشش کی تھی،

ہندوستان میں مطالعۂ اقبال کی ابتدا | گو اقبال کو ابتدا ہی سے بے حد قبول عام حاصل ہو چکا تھا، اور ہندوستان کا ہر پڑھا لکھا فرد نغمۂ اقبال کی شیرینی اور پیام اقبال کے سوز و گداز کا دلدادہ اور معترف تھا، مگر افسوس ہے کہ مطالعۂ اقبال کی حقیقی کوشش بہت دیر میں ظہور میں آئی، انجمن حمایت اسلام کے وہ عظیم الشان اجتماع کسے یاد نہ ہوں گے جن میں علامہ اقبال اپنی قومی نظموں سے مجلسوں کو گرماتے، اور دلوں کو تڑپایا کرتے تھے، وہ دن کتنے مبارک تھے، جب قوم کا شاعر اعظم اپنے عزلت کدے سے نکل کر قومی انجمن کے اسٹیج کو مشرف کیا کرتا تھا، یہ مجلسیں اتنی پرلطف اور پر اثر ہوا کرتی تھیں کہ ہفتوں بلکہ مہینوں ان کے تذکرے رہا کرتے، مگر باوجود اس قبول عام کے جو اقبال کو نصیب ہوا، فکر اقبال کے گہرے اور تنقیدی مطالعے کی طرف پوری توجہ نہیں کی گئی، یہ صحیح ہے کہ اس صورتِ حال کے چند در چند اسباب تھے، لیکن اس واقعہ سے بطور واقعہ انکار نہیں کیا جا سکتا،

مطالعۂ اقبال کی مخلصانہ کوشش | غالباً ۱۹۲۶ء یا ۱۹۲۷ء میں اہل ملک کو اس ضرورت کا کچھ احساس ہوا، اس وقت تک علامہ کی بہت سی تصانیف شائع ہو چکی تھیں، تحریک خلافت کے ہنگامے سرد ہو چکے تھے، پیکار اور آویزش کے ولولے مٹ چکے تھے، عدم تعاون اور ہندو مسلم اتحاد کی ناکامی نے سوچنے والے دماغوں اور محسوس کرنے والے دلوں کو سوچنے اور فکر کرنے پر مجبور کر دیا تھا، ہندو اور مسلمان اپنے اپنے مطمح نظر کے صواب و خطا پر غور کرنے لگے تھے، اس ذہنی خلفشار کے زمانے میں پیام اقبال کی جانب کچھ سنجیدگی کے ساتھ توجہ ہونے لگی چنانچہ تھوڑے عرصے میں کچھ کتابیں، کچھ رسالے، کچھ مضامین فکر اقبال کی تنقید میں شائع ہو گئے، پہلا یوم اقبال ۱۹۳۲ء میں لاہور میں منایا گیا، جس کی ایک تقریب میں خود علامہ نے بھی شرکت فرمائی، اس کے بعد اور ایک دو قابلِ قدر کتابیں شائع ہوئیں، جو علامہ کی نظر سے بھی گذریں،

آخری دور میں علامہ اقبال کی مایوسی | مگر علامہ کی زندگی میں ان کی حکمت کے مطالعہ کے سلسلہ میں جو کچھ ہوا علامہ اس سے بالکل مطمئن نہ تھے، نوجوانان ملک سے انھیں جو توقعات تھیں، وہ پوری نہ ہوئیں، فکرِ اسلامی کے احیاء ثانی کے سلسلے میں ان کے جس قدر ارادے تھے، ایک ایک کرکے ناکام رہے، مسلمانوں کی نشأۃ ثانیہ

کی آرزوئیں قوت سے فعل میں نہ آئیں، سب سے زیادہ یہ کہ علوم اسلامیہ کی تجدید کے متعلق اُن کے سارے خیالات طلسم باطل ہو کر رہ گئے، یہی وجہ ہو کہ ارمغان حجاز کی اکثر رباعیاں تنہائی کے احساس سے معمور نظر آتی ہیں جن میں ہر یاران بےست عناصر کے شکوے ہیں، اور رفیقان کو تاہ پا کے گلے، "ہم نفسان خام" کی کور ذوقی کا ماتم ہے، اور "مفلسان شعر" کی بے نوائی کا نوحہ، یہ نوائے درد کہیں کہیں اس درجہ غمگین اور جگر گداز ہو گئی ہے، جس کو سُن کر یہ گمان یقین کے درجے تک پہنچ جاتا ہے کہ علامہ سچ مچ اپنے مشن اور مقصد حیات کی ناکامی سے دل شکستہ ہو رہے ہیں، ارمغان صفحہ ۸۰ میں فرماتے ہیں :-

شریک درد و سوز لالہ بودم ضمیر زندگی را وانمودم
ندانم با کہ گفتم نکتۂ شوق کہ تنہا بودم و تنہا سرودم

ارمغان کی ایک اور رباعی ہے :-

غریبم در میان محفل خویش تو خود گو با کہ گویم مشکل خویش
ازان ترسم کہ پنہانم شود فاش غم خود را نہ گویم با دل خویش (صلہ)

ایک اور رباعی ملاحظہ ہو:- (ارمغان صفحہ)

من اندر مشرق و مغرب غریبم کہ از یاران محرم بے نصیبم
غم خود را بگویم با دل خویش چہ معصومانہ غربت را فریبم

اس سلسلے میں سب سے زیادہ بصیرت افروز اور عبرت آموز رباعی یہ ہے :-

چو رخت خویش بربستم ازین خاک ہمہ گفتند با ما آشنا بود
ولیکن کس ندانست این مسافر چہ گفت و با کہ گفت و از کجا بود؟

اقبال کو سب سے زیادہ گلہ ان ناشناس تحسین گذاروں کا تھا جو انھیں محض غزل خوان اور اُن کی حکمت کو نوائے شاعری سمجھتے رہے، ان کے ماحول کی بے بصیرتی اور اُن کی ناکامی کا گہرا اثر اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال

اپنے زمانہ اور اپنے ماحول سے مایوس ہوکر اپنے کو مستقبل کا "پیام آور" کہنے لگے، ارمغان ص ۱۲۲ میں فرماتے ہیں:۔

نخستین لالۂ صبح بہارم   پیاپے سوزم از داغے کہ دارم

بچشم کم مبین تنہائیم را   کہ من صد کاروان گل در کنارم

اس سے یہ بات بخوبی ظاہر ہوتی ہے کہ علامہ مرحوم قوم میں جس قسم کا جذبۂ انقلاب پیدا کرنا چاہتے تھے اپنی زندگی میں اس کا دیکھنا ان کو نصیب نہ ہوا،

۱۹۳۸ء میں جب علامہ اقبال کا انتقال ہوگیا، اس وقت آسودگی پسند قوم کو اس متاع گران مایہ کے لٹ جانے کا کچھ احساس ہوا، ماتمی جلسے ہوئے، مرثیے لکھے گئے، اخبارات نے ماتمی ایڈیشن شائع کئے، رسالوں نے خاص نمبر نکالے، غرض ہر شخص نے اپنے اپنے ذوق اور اپنے اپنے طریقے سے اس حکیم الامت کے اٹھ جانے پر اپنے دلی درد اور افسوس کا اظہار کیا، غم و اندوہ کی یہ فضا علمی لحاظ سے کسی حد تک مفید ثابت ہوئی، اور اشکبار آنکھوں نے دلوں اور دماغوں کو پیام اقبال پر گہری فکر و نظر کا اشارہ کیا، چنانچہ اس حادثے کے زیر اثر تین چار سال تک افکار اور کلام اقبال کی تنقید و تشریح کی طرف خاص توجہ ہوئی، گو اس تحریک میں سیاسی حالات بھی کسی حد تک ممد و معاون ثابت ہوئے، اور بعض صورتوں میں محض تجارتی اغراض نے بھی کارفرمائی کی، مگر بالعموم اس عرصے میں مطالعۂ اقبال کی تحریک کو بہت فروغ ہوا اور اس کے متعلق بعض مفید اور دقیع کتابیں لکھی گئیں،

گو کلام اقبال کے متعلق متفرق مضامین کی فہرست بظاہر طویل ہے، لیکن اس کی عظمت اور بلندی کی نسبت سے اب بھی بہت تشنہ اور مختصر ہے، اگر ہم سچ مچ اقبال کو اپنی ذہنی تاریخ میں وہی درجہ دیتے ہیں، جو انگریزوں اور جرمنوں نے شکسپیر اور گوئٹے کو دے رکھا ہے، تو ہم ان کے ساتھ اپنی محبت اور ان کے اعتراف کے بارہ میں شرمندہ ہونے پر مجبور ہوں گے، انگریزی اور مغربی ادب کے واقف کاروں سے وہ طویل و ضخیم اسماء الکتب (Bibliographies) پوشیدہ نہیں ہیں جن میں شکسپیر اور گوئٹے کے متعلق کتابیں شامل ہیں،

مثال کے طور پر (Dr. Episch and Schucking.) کی Bibliography - of Shakespeare - پر نظر ڈالئے، جو بڑے سائز کے تقریباً تین سو صفحات پر مشتمل ہے، اس کے مندرجات پر غور فرمائیے اور بتلائیے کہ کیا شکسپیر کی زندگی، ذہن، کلام، آرٹ اور شخصیت کا کوئی ایسا گوشہ ہے جو اس کے مجبوں کی غائر اور بصیر نظروں سے اوجھل رہا ہو، اسٹرافورڈ کی بستی کا وہ گھر جس میں شکسپیر رہا کرتا تھا، آج بھی ایک زیارتگاہ بنا ہوا ہے، بلکہ اوس کا سامان نوشت و خواند اس کی دوات اور قلم اور اس کے قلم کے تراشے تک یادگار کے طور پر محفوظ و موجود ہیں،

مطالعۂ اقبال کی تحریک کی کمزوری کے اسباب

مطالعۂ اقبال کی تحریک کی کمزوری کے اسباب بہت سے ہیں، مرحوم کی وفات کے بعد بعض ارباب سیاست نے قدردانی اور سرپرستی کے پردے میں فکر اقبال کو جس رنگ میں پیش کیا، اور ان کے فلسفہ و حکمت کو جس طرح اغراض خارجی کے لئے استعمال کیا، اس سے علامہ مرحوم کے مشن کو شدید نقصان پہنچا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انقلاب کا پیغام جمود کی دعوت بن کر رہ گیا، اور عمل کا خروش جرس نغمۂ خواب آور ثابت ہوا،

دقت اور دشواریاں

دوسرا سبب کلام اقبال کی دشواری اور دقت ہے، جس کی وجہ سے اس کا بڑا حصہ صرف عوام بلکہ متوسط گروہ کے لئے بھی تقریباً ناقابل فہم ہے، غلام آباد ہند کی گلو گرفتہ سیاسی فضا میں مرغان چمن کیلئے آزادی کے گیت گانا بعید و دشوار ہے، اس پر طرہ یہ کہ اقبال جس گروہ کو مخاطب کرنا چاہتے تھے، اس کی خامکاری اور پست ہمتی کا ان کو پورا اندازہ تھا، اس لئے وہ اپنے دل کی بات صاف صاف کہہ دینے کے بجائے رمز و کنایہ کے پیرایہ میں کہنے پر مجبور تھے، خود کہتے ہیں :-

وقت برہنہ گفتن است من بہ کنایہ گفتہ ام   خود تو بگو کجا برم ہمنفسان خام را

شعر اور پیغام

شعر اور آرٹ کی خوبی بڑی حد تک اس کے ایجاز و ایمائیت پر موقوف ہے، اس لئے شعر کے قالب میں وہ پیغام مشکل سے سما سکتا ہے، جو عوام اور متوسط طبقوں کے لئے ہونے کے باعث صراحت چاہتا ہو،

خصوصاً جب کہ شاعر کے ذہن و فکر پر دوسری خارجی پابندیاں بھی عائد ہوں، فلسفہ اور شعر علامہ کے خیال میں خود گریز کے بہانے ہیں جن کے ذریعہ شاعر و اشگاف اظہار حقیقت سے بچنے کے لئے اشاروں اور کنایوں سے کام لیتا ہے

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں رُو برو

فارسی زبان ذریعۂ اظہار خیال | چوتھا سبب یہ ہو کہ علامہ اقبال نے اپنے فکر کے اظہار کے لئے بیشتر فارسی زبان کو استعمال کیا ہو، ہندوستان میں ادبیات فارسی کا ذوق اب اس درجہ کم ہو رہا ہے کہ لوگ آہستہ آہستہ فارسی شعر و شاعری کے حقیقی لطف سے محروم ہوتے جاتے رہے ہیں، کالجوں کی "دم بریدہ" تعلیم فارسی ادب کا صحیح ذوق نہیں پیدا کرسکتی، اور وہ طلبہ بھی جو فارسی کے اچھے طالب علم سمجھے جاتے ہیں، فارسی شاعری کے اجزأ ترکیبی سے بے خبر ہونے کے باعث اپنے قدیم شعرا، کو لغو گو اور ان کی شاعری کو بیہودہ قرار دیتے ہیں، انھیں یہ گلہ ہے کہ رومی، حافظ، سعدی، نظیری اور غالب نے شکسپیر، براؤننگ، شیلے اور کیٹس کی طرح کیوں نہیں کہا؟ جو فارسی ادبیات کے ذوق سے ان کی محرومی کا نتیجہ ہے،

حکیمانہ اصطلاحات اور تراکیب | اقبال کی زبان حکیمانہ اصطلاحوں اور ترکیبوں سے پُر ہے، عام خصوصیات کے اعتبار سے اقبال پر حافظ، فغانی، جلال اسیر، علی قلی سلیم، سالک یزدی، رضی دانش، ابو طالب کلیم، طالب وغیرہ کی زبان کا بڑا اثر ہے لیکن حکیمانہ مضامین کے لئے انھوں نے رومی، خاقانی، بیدل اور غالب کی زبان استعمال کی ہے، غزل کی زبان شیریں ہے، لیکن حکیمانہ مضامین کے لئے جو الفاظ اور ترکیبیں انھوں نے استعمال کی ہیں وہ بیشتر تشریح طلب اور دقیق ہیں، جس کی بنا پر متوسط درجے کے تعلیم یافتہ اشخاص کے لئے کلام اقبال بڑی حد تک ناقابل فہم ہو گیا ہے، میں نے "شعرائے فارسی اور علامہ اقبال" کے عنوان سے ایک مقالہ لکھا ہے جس میں اس قسم کے تمام مباحث پر مفصل تبصرہ کیا ہے، یہاں صرف اس قدر عرض کرنا کافی ہوگا کہ اقبال اکا برشعرائے فارسی کے وارث اور صوفیہ اور حکمائے اسلام کے سلسلے کی ایک کڑی تھے، اس لئے ان کے کلام کے حقیقی مفہوم کو سمجھنے کے لئے فارسی زبان و ادب سے کامل واقفیت کی ضرورت ہے،

مضمون اور معنی کی دشواریان مطالعۂ اقبال کے سلسلہ میں زبان اور الفاظ کی دشواریون سے کہیں زیادہ مضمون اور معانی کی دقتین ہین، اقبال حکیم تھے، سازِ سخن تو حرفِ آرزو کے اظہار کے لئے ایک بہانہ تھا، جو لوگ اُن کی نوائے پریشان کو محض شاعری سمجھتے ہین، وہ کلام اقبال کی عظمت کے محرم نہیں، وہ محض غزلخوانی کے لئے نہیں پیدا کئے گئے تھے، بلکہ محرم رازِ درونِ میخانہ تھے، قدرت نے انھیں تجدید اور انقلاب کے لئے پیدا کیا تھا، وہ متفکرینِ اسلام کے کاروانِ مقدس کے ایک ممتاز فرد تھے، ان کا کلام اسلام اور اسلامیات کے گہرے اور وسیع مطالعہ کا آئینہ دار ہے، اُن کے اشعار مین کلام مجید، احادیثِ نبوی، اسلامی فلسفہ، وحکمت کے جواہر ریزے، متکلمین اور حکماء کے شہ پارے، صوفیہ اور ائمہ کے بلند خیالات، اہلِ عرفان اور اربابِ کشف کے مقامات واحوال کی طرف جابجا اشارے ہیں، گذشتہ تیرہ سوسال مین اسلام کے آغوش مین پلنے والی مذہبی، علمی، سیاسی اور ذہنی تحریکون کی تاریخ، اقوام عالم کے قدیم وجدید ہیجانات، ملل ومذاہبِ جدیدہ کا ارتقاء، خلافت، سلطنت اور ملوکیت کا عروج وزوال، مغرب اور حکمائے مغرب کے نظرئیے اور تصورات، غرض انسانی تہذیب وتمدن کے تمام اہم پہلوؤن پر فلسفیانہ تبصرے کلام اقبال مین ضمناً وتلمیحاً موجود ہین، جن سے واقفیت کلام اقبال کے حقیقی مقصود تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے، چونکہ مسلمان اب عموماً علوم اسلامیہ اور تاریخ اسلام سے بے خبر اور ناواقف ہو چکے ہین، اس لئے اس شبہہ کے پورے پورے امکانات موجود ہیں، کہ ہم ابھی تک علامہ اقبال کی تعلیمات کے عمیق اور اصلی مفہوم سے شاید بہت دور ہین، علامہ اقبال کا نام سُن کر یا ان کا شعر پڑھکر بہت سے لوگ سر دُھننے لگتے ہین اور بعض پر توجد کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے جو قابلِ مسرت اور لائقِ مبارکباد ضرور ہے، لیکن یہ جذب وسُرور اور قبولِ عام محض سیاسی قسم کا ہے، اس کی مذہبی اور علمی بنیاد بہت کمزور ہے، اور علامہ کے مقصدِ حیات کے ادراک وفہم سے شاید اسے دور کا واسطہ بھی نہین اسی بے خبری کا ایک نتیجہ ہے کہ اس وقت ہماری قوم کے بعض تنگ نظرون کے نزدیک علامہ اقبال کی ساری تعلیم صرف مخالفت وطنیت" اور "عداوتِ ملائیت" سے عبارت ہے، حالانکہ تعلیماتِ اقبال کے وسیع سمندر میں یہ دو اُمور قطرے کی

نسبت رکھتے ہین، اور ان کا بھی وہ مفہوم و مقصد نہین جو عام طور سے سمجھا جاتا ہے، ان کے علاوہ کلام اقبال مین متشابہ اقوال موقع موجود ہین جن کو نگاہ مین رکھنے کے بعد اقبال کو محض وطن اور ملّا کا قاتل قرار دینا مولانا شبلی کے اس شعر کی یاد کو تازہ کرتا ہے۔

تمھیں لے دے کے ساری داستان مین یاد ہے اتنا — کہ عالمگیر ہندو کش تھا، ظالم تھا، ستمگر تھا

مطالعۂ اقبال کی ان کمزوریوں کو دیکھ کر یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی اقبال ابھی تک ایک راز سربستہ ہے اور تعلیم یافتہ حضرات کا مدعیانہ جوش و خروش محض بے بنیاد اور نمایشی ہے، میرے خیال مین کلام اقبال کے قدر دانون کا اولین فرض یہ ہے کہ وہ مطالعۂ اقبال کی دشواریون کو رفع کرنے کے لئے کوئی موثر قدم اوٹھائین اور پیام اقبال کو سہل اور آسان تر بنا کر ہر ہر بچے جوان اور بوڑھے تک پہنچائین، مطالعۂ اقبال کے مہمات امور جن کی طرف خاص توجہ کرنے کی ضرورت ہے، یہ ہین،

(۱) فرہنگِ مشکلاتِ اقبال (۲) مبادی اقبال کی تشریح (۳) اقبال کے مآخذ اور اطراف کا مطالعہ اور تجزیہ (۴) مسائلِ عظیمۂ اقبال کی تشریح (۵) مطالعۂ اقبال کی نہایات وغایات (۶) دائرۃ المعارف اقبال،

وہ امور جو میرے نزدیک مبادی اقبال کا درجہ رکھتے ہین، یہ ہین :-

(۱) اقبال کی شخصیتین (۲) اقبال کی تلمیحات اور اصطلاحاتِ علمی (۳) اقبال کی تضمینین (۴) اقبال کے استعارے، فرضی نام اور نسبت نا ســـ ، ، (۵) جغرافیائی نام (۶) اقبال کے سرچشمہ ہائے فیض یا مآخذ (۷) اقبال کے اہم مسائل علمی کی تمہیدی واقفیت،

اقبال کی شخصیتین | اقبال کے کلام مین عہد قدیم اور عہد جدید کی بہت سی شخصیتون کا ذکر آتا ہے، ان مین سے بعض علمی اور روحانی نامورون کا تذکرہ مآخذ اقبال کے ذکر مین آئے گا، لیکن ان کے علاوہ اقبال کے "ہیروز" اور بھی ہین، جن کی یاد کو اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعہ زندہ کرنے کی کوشش کی ہے، ان مین سے بعض ایسے ہین جن کی سیرت کی عظمت سے اقبال متاثر ہین، مگر بعض ایسے بھی ہین جن کی سیرت عبرت پذیری اور نصیحت آموزی

ئے ہمارے سامنے پیش کی گئی ہے،

اقبال کی شخصیتون کا دائرہ بہت وسیع ہے، ان مین انبیاء علیہم السلام بھی ہین، اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم
، بادشاہ بھی ہیں اور سیاست دان بھی، ارباب رزم بھی ہین اور اصحاب بزم بھی، مرد بھی ہین اور عورتین بھی خدا شناس
ہین اور طاغوت پرست بھی، صلحا بھی ہین اور فساق بھی، غرض قدیم و جدید تاریخ عالم کی بیشتر نمایان شخصیتین کلام
ال کے ضمن مین زیر بحث آئی ہین، مطالعۂ اقبال کے سلسلہ مین ان مشاہیر کا مجمل تعارف از بس ضروری ہے،
عام مطالعہ کرنے والے حضرات ان ناموردن کے خاص اوصاف و خصائص پر غور کر سکیں جن کی خاطر اقبال نے
کا تذکرہ اپنے اشعار مین کیا ہے۔

مثال کے طور پر جاوید نامہ کے بعض اشخاص کو لیجئے، مثلاً شرف النساء، صادق اور جعفر اور سید جمال الدین
افانی وغیرہ،

بال کی تضمینات | اقبال کے کلام مین تضمینات بھی بہ کثرت ہیں، بانگ درا، پیام مشرق، جاوید نامہ، ضرب کلیم
ر عجم اور بال جبریل میں شعراء کے اشعار کی بہت سی تضمینین ملتی ہین، جن میں سے بعض مشہور و معروف ہونے کی وجہ سے
اج تعارف نہین، مگر بعض ایسی بھی ہین، جن کا مجمل علم اقبال کے مطالعہ کرنے والے کے لئے بے حد ضروری ہے،
لا انیسی شاملو، ملا عرشی، فیضی، رضی دانش، ملک قمی، صائب، غنی، مرزا مظہر جانجانان وغیرہ کی تضمینات،

تضمینون کے سلسلہ مین یہ بھی بتانا ضروری ہوگا کہ کسی خاص شاعر کو اقبال نے کیون پسند کیا، اور جس
ر کو تضمین کے لئے انتخاب کیا گیا ہے، اس مین کیا خاص خوبی ہے، یا اوس کو ان کے موضوع بحث سے کیا تعلق ہے،
مین نے اس بحث کو اپنے ایک مضمون "اقبال کے محبوب فارسی شاعر" میں قدرے تفصیل کے ساتھ پیش کیا ہے،
موقع پر مین صرف ایک مثال پر اکتفا کرون گا،

مندرجۂ بالا فہرست شعراء میں ایک شاعر رضی دانش بھی ہے، اقبال نے اس کے ایک شعر کی تضمین کی ہے،
معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کو رضی کے اس شعر کی شوخی سے دلچسپی پیدا ہوئی،

تاک را سرسبز کن اے ابر نیسان در بہار قطرۂ تا مے تواند شد چرا گوھر شود

اس شعر کے جواب مین واراشکوہ نے یہ شعر لکھا تھا،

سلطنت سہل است خود را آشنائے فقر کن قطرہ تا دریا تواند شد چرا گوہر شود

ان شعراء کے حالات معلوم ہونیکے بعد یہ سمجھنا نسبتۃً آسان ہو جائے گا کہ ان کی سیرت اور شاعری مین اقبال کے لئے کیا خاص وجہ کشش تھی، ان تضمینوں کا جائزہ لینا اس اعتبار سے بھی ہمارے لئے مفید ہے کہ ہم ان کے ذریعہ اقبال کی محبوب کتابون اور مطالعۂ کتب کے سلسلے مین ان کے طریقون سے بھی واقفیت حاصل کر سکتے ہین،

اقبال کی تلمیحات اور کتابون کے حوالون کی تشریح بھی اسی ضمن مین آتی ہے، تلمیحات کا ایک حصہ فرہنگ اقبال مین شامل ہونا چاہئے لیکن بعض تلمیحات ایسی بھی ہون گی، جو اس میں شامل نہیں کیجا سکیں، ان کی تشریح کے لئے شارح کو الگ انتظام کرنا ہوگا، کلام اقبال مین بہت سی کتابون کا ذکر آیا ہے، وہ بھی اسی قبیل سے ہین ایک عام مطالعہ کرنے والا بسا اوقات ان اجنبی اور نامانوس نامون سے گھبرا اٹھتا ہے، اور اقبال سے شیفتگی کے باوجود مطالعۂ کلام کو ترک کر دیتا ہے،

اقبال کے پسندیدہ امکنہ و مقامات عقائد و خیالات اگرچہ روحانی حقائق کا درجہ رکھتے ہین، اور ان کو کسی خاص مکان اور مقام کے ساتھ محدود اور وابستہ نہین کیا جا سکتا، تاہم اقوام کی تاریخ مین مکان اور مقام کو ہمیشہ سے بڑی اہمیت حاصل رہی ہے، قید مقام سے آزاد ہونے کے باوجود، اقوام اپنے ماضی کی محسوس یادگارون کو زندہ رکھنا چاہتی ہیں، اور ان کے لئے اپنے دل مین اس درجہ محبت رکھتی ہین کہ ان کا تذکرہ سوئی ہوئی عصبیتون کو جگا سکتا ہے اور مردہ حسیات کی بیداری کا ذریعہ بن جاتا ہے، اقبال کے کلام میں اسلامی دور کے بعض شہرون کا تذکرہ بار بار آتا ہے، یہ وہ شہر ہیں جو کسی زمانہ میں اسلامی عظمت اور تہذیب کے مرکز تھے ان کے در و دیوار سے علم اور تمدن کے سرچشمے جاری تھے، اور ان کے گلی کوچون میں شرفِ انسانیت کا نور برساکرتا تھا، اقبال کی شاعری تہذیب اور ثقافت کے ان کھنڈرون کی مرثیہ خوان ہے، اگر ہم ان محبوب بستیوں کے ساتھ اقبال کی وابستگی کے وجوہ

سے واقف ہوجائین گے. تو یقیناً ہم بیخا م اقبال کی گہرائیون تک پہنچ سکین گے، جہان آباد دہلی، کابل، تبریز، روم، قرطبہ، شیراز، رود کاویری، وادی الکبیر، وادی لولاب کی طرح کے بے شمار شہر اور مقام ہین جن کی خصوصیات کا جاننا ہمارے ابتدائی فرائض ین سے ہے،

اقبال کے پسندیدہ استعارے اور مجازی الفاظ

مین نے اپنے مضمون اقبال کے محبوب فارسی شاعر" مین اقبال کی فارسی زبان اور اقبال کے مجازات اور استعارون سے مفصل بحث کی ہے، جس کے ضمن مین یہ بتایا ہے کہ اقبال اگرچہ اپنی زبان وبیان کے اعتبار سے فارسی کے شعراے متوسطین ومتاخرین سے زیادہ قریب معلوم ہوتے ہین، لیکن حافظ کی شاعری کے اثرات سے اتفاق نہ رکھنے کے باوجود وہ انکی زبان اور اسالیب سے بے حد متاثر ہین، مثنوی مین رومی کی زبان اُن کی زبان ہے، مگر غزل مین حافظ اور ان کے بعد عہد مغلیہ کے اکابر شعرا مثلاً نظیری، عرفی، طالب، کلیم، بیدل اور غالب کی زبان مین لکھنے کی کوشش کرتے ہین، ان کے استعارے اور مجازی الفاظ سب کے سب انہی شعرا کے کلام سے ماخوذ ہین، بااین ہمہ ہمین اس فرق کو فراموش نہ کرنا چاہئے، کہ اقبال نے اپنے استعارون اور کنایون کا مفہوم بالکل بدل دیا ہے جس طرح آج سے چھ سات سو سال قبل ہمارے صوفی شاعرون نے خمر اور سُکر کی اصطلاحون اور استعارون کو حقیقت اور طریقت کے لباس مین ملبوس کر دیا تھا، بعینہ اقبال نے فارسی شاعری کے محبوب مجازی الفاظ کو نئے معانی اور نیا مفہوم بخشا ہے، مین اس موقع پر صرف ایک مثال پر اکتفا کرتا ہون، حافظ کی ایک مشہور غزل ہے، جس کا ایک شعر یہ ہے ؎

شہپر زاغ وزغن در بند قید وصید نیست
این سعادت قسمتِ شاہباز وشاہین کردہ اند

اقبال حافظ کے شاہباز اور شاہین سے بے حد متاثر ہین، لیکن یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ اقبال کا شاہین حافظ کے شاہین سے بالکل مختلف مفہوم رکھتا ہے، حافظ کا شاہین زیادہ سے زیادہ ایک جلالی صفت قندر ہے،

لیکن اقبال کا شاہین ایک غیور، قاہر اور خودی آشنا مومن ہے، اسی طرح فارسی شاعری کے بعض محبوب الفاظ شلاً حرم، شیخ، میکدہ، خاک، دانہ، بیابان، نہنگ، کبوتر، گوسفند، طاؤس، ناقہ، مہار، ساربان، حدی خوان وغیرہ اقبال کی شاعری مین یکسر نیا مفہوم اور معنی رکھتے ہین، اس جدید مفہوم کی تشریح ہمارے مطالعہ کے مبادی سے تعلق رکھتی ہے،

فرضی مقامات اور کردار: جاوید نامہ اور دوسری کتابون مین بعض فرضی نام اور مقام آتے ہین ان کے تعین اور انتخاب کی وجوہ کو جاننا بھی بے حد ضروری ہے، اور مبتدیون کو ان کے متعلق کچھ نہ کچھ سمجھانے کی ضرورت ہے کہ یہ اصلی نام نہین، مثلاً وادی طواسین یا وادی یرغمید، شہر مرغدین، زندہ رود، جہان دوست، ہبل، مردود خ ذوالخرطوم محراب گل افغان وغیرہ،

(باقی)

تاریخ اسلام جلد اوّل

(از آغاز اسلام تا حضرت حسن رضی اللہ عنہ)

اس کتاب میں عرب قبل از اسلام کے حالات، اور ظہور اسلام سے لیکر خلافتِ راشدہ کے اختتام تک کی اسلام کی مذہبی سیاسی اور تمدنی تاریخ ہے، مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی، ضخامت ۴۰۰ صفحے، قیمت ۳ر

تاریخ اسلام جلد دوم

(بنی امیہ)

اردو میں اسلامی تاریخ پر کوئی ایسی جامع کتاب موجود نہیں تھی جسمیں تیرہ سو سال کی تمام اہم اور قابلِ ذکر اسلامی حکومتون کی سیاسی علمی اور تمدنی تاریخ کی تفصیل ہو، اسلئے دار المصنفین نے تاریخ اسلام کا پورا سلسلہ مرتب کرایا ہے، اس کے بعض حصے پہلے شائع ہو چکے ہیں، اس نئے حصہ مین اموی حکومت کی صدسالہ سیاسی، علمی اور تمدنی تاریخ کی تفصیل ہے، قیمت ہے/

جلد سوم (بنی عباس) زیر طبع ہے،

"منیجر"

انجمن ہاے قرضۂ بے سودی

از

جناب ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب استاذ جامعۂ عثمانیہ

"سود کی مذہبی حرمت سے قطع نظر خالص دنیاوی حیثیت سے بھی سودی قرضوں نے مسرف مسلمانوں کو جس نوبت تک پہنچا دیا، اُسکے نتائج بالکل ظاہر ہیں بعض کوتاہ نظر مسلمانوں نے مسلمانوں کو تباہ کن سودی قرضوں سے روکنے کے بجائے شرعی حیلوں سے سود کے جواز اور اس کی ترویج کو مسلمانوں کے اقتصادی زوال کا علاج تجویز کیا ہے، حالانکہ قوموں کی اقتصادی ترقی کا مدار سودخوری پر نہیں، بلکہ صنعت و حرفت اور تجارت کی اشاعت و ترقی پر ہے، گو بیشتر مسلمانوں کی تباہی کا سبب ان کا اسراف ہے، لیکن بعض حالات مین واقعی اور ناگزیر ضروریات نادار مسلمانوں کو سودی قرض لینے پر مجبور کر دیتی ہین، اس مجبوری کے پیش نظر خلافت راشدہ کے دور مین بیت المال سے حاجتمند مسلمانوں کی امداد اور ان کے قرضوں کا انتظام تھا، لیکن آج اس قسم کا کوئی اجتماعی نظام نہیں ہے، اور بہت سے مسلمان ضروریات کے موقع پر سودی قرض لینے کیلئے مجبور ہو جاتے ہین، سب سے اول اس ضرورت کا احساس حیدرآباد مین کیا گیا، اور آج سے پچاس ساٹھ برس پیشتر وہان بے سود کے قرض دینے والی انجمنین قائم ہوئین، یہ انجمنین اتنی کامیاب ہوئین کہ اب حکومت نے بھی ان کی جانب سرپرستی کا ہاتھ بڑھایا ہے، ڈاکٹر حمید اللہ صاحب صدیقی نے ان انجمنون کی روداد ہمارے پاس اشاعت کیلئے بھیجی ہے، چونکہ اس کا تعلق عام مسلمانوں کے مفاد اور وقت کے ایک اہم مسئلہ سے ہے، اور اس سے ان انجمنوں کے نظام اور ان کی کارگذاری پر روشنی پڑتی ہے، اس لئے اس کو عام مسلمانوں کے سبق کیلئے شائع کیا جاتا ہے۔" م

رسالۂ معارف جہان علوم اسلامی کی بے بہا خدمت انجام دے رہا ہے، وہین معاشرۂ مسلمانان کی اصلاح مین بھی اسکی کارگذاری کچھ کم نہین ہے، اسی آخر الذکر قسم کا ایک امر ناظرین سے عرض کرنا ہے،

دنیاے اسلام مین ہر جگہ اور ہند مین خاص طور پر مسلمان افلاس اور فضول خرچی مین شہرت رکھتے ہین نتیجہ قرضداری ہے، وہ قرضداری جس سے مسلمان کم از کم پانچ دفعہ روزانہ نماز مین

اَللّٰھُمَّ اِنِّی اَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْمَاْثَمِ وَالْمَغْرَمِ، خدایا۔ مین تیرے ہان گناہ اور قرض سے پناہ چاہتا ہون،

کے الفاظ مین اظہار بیزاری کرتا ہے، لیکن یہ اظہار بیزاری بھی صرف لفظی ہوگیا ہے، عمل سے کوسون دور ہے،

انسانی معاشرے مین باہمی احتیاج قدیم سے ہے، اور انہی احتیاجون مین سے ایک رقم کی عارضی ضرورت بھی ہے، کسی کے پاس فالتو رقم ہوتی ہے، اور کسی کو اس کی احتیاج، عام حالتون مین یہ معقول تو ہے کہ فاضل رقم والا، اپنی قرض دہی سے کچھ نفع حاصل کرے، لیکن انسانیت بھی کوئی چیز ہے، اخلاقِ فاضلہ کا بھی کچھ پاس ہونا چاہئے، بے بس و محتاج کی امداد اس کا ہمجنس انسان نہ کرے تو پھر مخلوقات میں کس سے آس رکھی جاسکتی ہے ؟!

یہی وجہ ہو کہ قدیم سے ہر مہذب مذہب نے ہر جگہ سود خواری کی ممانعت کی، اسلام نے تو اسے خدا و رسول سے اعلانِ جنگ کا لرزہ خیز نام دیا ہے،

یہ سب سہی لیکن دنیا مین جب تک انسان کو آزادی ہے اس کی کم توقع کی جاسکتی ہے کہ تکلیف دہ نیکی پر بطور اکثر عامل ہو، اپنا روپیہ چاہے فالتو ہی ہو، دوسرے کو بے سودی قرض دے دینا، اور اس طرح ایک جوکھم مول لینا واقعی ایک "تکلیف دہ نیکی" ہی ہے، حکومت کے سوا عوام مین ایسے شاذ ہی ملین گے، جو بے سودی قرض دے سکین،

اور تمام تمدنون نے سود کی ممانعت جس حد تک کی، ہو، لیکن اس کے اصل باعث پر توجہ نہ کی، اسلام ہی

وہ واحد تمدن ہے جس نے سود کی ممانعت کے ساتھ ساتھ اس کے استیصال کے وسائل مہیا کئے (اور جیسا کہ عرض ہوا، قرضہ دینا اور سود سے دست برداری گوارا کرنا صرف کسی حکومت ہی کے لئے علی العموم آسان ہے، افراد عوام کے لئے نہیں) چنانچہ قرآن مجید نے اسے حکومت کے فرائض میں داخل کیا، اور حکم دیا کہ سرکاری آمدنی کا ایک حصہ قرضداروں کی اعانت کے لئے اٹھا رکھا جائے ۔

انما الصدقات للفقراء والمساکین		بے شک زکوٰۃ وغیرہ کی سرکاری آمدنیاں
والعاملین علیھا والمؤلفۃ قلوبھم	قرضداروں کے لئے ہیں	فقیروں مسکینوں، وصول کنندہ افسروں
وفی الرقاب والغارمین الآیۃ		مولفۃ القلوب، غلامی وقید سے رہائی اور

چونکہ آیت کے شروع ہی میں فقراء و مساکین آچکے ہیں، اس لئے ان قرضداروں سے مراد نان شبینہ کے محتاج فقیر نہیں ہوسکتے، بلکہ وہی کھاتے پیتے لوگ ہوسکتے ہیں جنہیں عارضی طور پر قرض کی شدید ضرورت ہوگئی ہو،

یہ امر قابل عرض ہے کہ اس آیت میں "زکوٰۃ" کی جگہ "صدقات" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو زیادہ وسیع مفہوم رکھتا ہے، جس کی تشریح وتفصیل یہاں شاید غیر ضروری ہوگی،

سب لوگ جانتے ہیں کہ حضرت عمر فاروق رضؓ کے دور میں سرکاری خزانہ سے اہل حاجت مسلمان قرض حاصل کیا کرتے تھے، خود خلیفۃ المسلمین ضرورت کے وقت بیت المال سے قرض لیتے تھے، اور جب سالانہ یا ششماہی تنخواہ دیوان سے ملتی تھی تو اس کو ادا کر دیتے تھے،

یہ سرکاری انتظام اگر جاری رکھا جاتا تو دنیائے اسلام میں سودخواری باقی ہی نہیں رہتی، حالیہ مانون میں اس کی کیا توقع کی جاسکتی ہے کہ حکومتیں اپنی رعایا پروری کریں،

مملکت اسلامیۂ دکن صانہا اللہ عن الشرور والفتن سے حالیہ زمانہ میں جہاں متعدد اصلاحی اقدام ہوئے ہیں، وہیں انجمن ہائے قرضۂ بے سودی بھی ہیں، ان کی کچھ تفصیل یہاں پیش کرنے کی اجازت چاہی جاتی ہے،

ابھی برطانوی ہند مین کواپریٹیو کی سودی انجمنین قائم بھی نہ ہوئی تھین کہ اس سے ایک نسل پہلے (اب سے پچپن ساٹھ سال قبل) شہر حیدرآباد کے ایک دردمند مشائخ نے انجمن مؤید الاخوان قائم کی جو بانی انجمن کے لائق بیٹے مولانا سید محمد بادشاہ حسینی معتمد مجلس علمائے دکن کی توجہ سے اب تک جاری اور روز افزون ترقی کررہی ہے

اس انجمن کا اصول یہ رہا، کہ لوگ چرم قربانی اور دیگر خیراتی رقمیں اس ادارے کو دیدیا کرین چھوٹی ابتدا کے باوجود اس انجمن نے اب دس پندرہ ہزار کا سرمایہ جمع کرلیا ہے، اوراب تک پانچ چھ لاکھ روپیہ بے سودی قرض دے چکی ہے، یہ چھوٹی انجمن ہے لیکن والفضل للمتقدم،

اس اثنا مین مملکتِ آصفیہ مین اور بھی درجنون انجمنین بے سودی قرض کے لئے وقتاً فوقتاً قائم ہوئین جن مین متعدد اب بھی باقی ہین،

انہی مین سے ایک کا تفصیلی ذکر کرنا مقصود ہے محکمۂ بندوبست و داخلۂ حقوق اراضی (سٹل منٹ و لینڈ رکارڈ) کی انجمن امداد باہمی قرضۂ بلاسودی نے چند ماہ ہوئے اپنا بیسوان سالانہ جلسہ کیا، اس مین بیان ہوا ہے کہ بیس سال مین اوس نے ایک لاکھ روپیہ سے زیادہ کا سرمایہ جمع کرلیا ہے جس سے اب ماہانہ پانچ چھ ہزار کے جدید قرضے دیئے جارہے ہین، اس کا اصول امداد باہمی ہے

ہوتا یون ہے کہ مثلاً دس آدمیون نے ایک انجمن قائم کی، اور اس کا سو روپیہ کی مالیت کا ایک ایک حصہ خریدلیا، اور وعدہ کیا کہ ماہانہ ایک ایک روپیہ کی قسط ادا کی جائیگی، تا آنکہ سوا آٹھ سال مین پوری رقم ادا ہوجائے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پہلے مہینے مین دس شرکا سے دس روپئے وصول ہوتے ہیں، جوایک یا زائد شرکا کو قرض مین دیدئے جاتے ہین، ادائی مثلاً بیس ماہ مین رکھی جائے تو ماہانہ آٹھ آنے قسط قرضہ مین وصول ہوتے، دوسرے ماہ مین دس روپئے مزید رقم حصص مین اور آٹھ آنے قسط قرضہ مین وصول ہوتے ہین، تیسرے ماہ علاوہ رقم حصص کے ساڑھے دس روپیہ کی قسط قرضہ آٹھ آنے سے کچھ زائد وصول ہوتی ہے، اور اس طرح ہر ماہ آمدنی مین اضافہ ہوتا جاتا ہے، سوا آٹھ سال کے اختتام پر دس ہی غریب آدمیون سے ہزار روپئے جمع ہوجاتے ہین جو شرکا مین قرض کی

صورت مین پھیلے ہوے اور گشت کرتے رہتے ہین، اور محض اقساط قرضہ سے ماہ بماہ اتنی رقم جمع ہو جاتی ہو کہ ضرورت مند شرکا، کی ضرورت پوری ہو جائے،

نئے شرکا ر بڑھتے رہتے ہین، وفات وغیرہ سے کچھ خارج بھی ہوتے اور اپنی رقمین واپس بھی لیتے رہتے ہین لیکن اگر کارکن دیانت دار ہون تو انجمن کی ساکھ اور اس کا کاروبار پھیلتا جاتا ہے،

انجمن کے لئے بھی کھاتون اور کاغذ سیاہی وغیرہ کی ضرورت رہتی ہے، اس کی فراہمی کا انتظام یہ ہوتا ہو کہ شرکا ر مثلاً ایک پائی ماہانہ مدِ محفوظ وصادر کے لئے ادا کرتے ہین، درخواستِ قرضہ پر بھی ایک آنہ یا مناسب محصول لگایا جاتا ہے، یہ رقم اتنی ہو جاتی ہے کہ کاروبار کے پھیلنے پر محاسب کی تنخواہ وغیرہ بھی ادا ہو سکتی ہے اور مدِ محفوظ نا قابلِ بازیافت رقمون کے لئے بھی کام دیتی ہے، مثلاً کسی کی وفات ہوگئی، اور اس کی جمع سے زیادہ قرض وصول طلب ہے، اور اس کی ضمانت بھی اتفاقاً ناکافی ہوگئی ہے وغیرہ،

ضمانت شخصی بھی ہوتی ہے اور مالی بھی، شخصی کا مطلب یہ ہوتا ہو کہ ایک یا زائد اشخاص اقرار کرتے ہین کہ قرض گیرندہ اگر رقم ادا نہ کرے تو وہ اپنی ذات و جائداد سے ادا کر دین گے، مالی ضمانت میں زیور، جائداد غیر منقولہ وغیرہ ہوتے ہین اور عموماً قرض کی مقدار سے ڈیوڑھی مالیت کے سامان قبول کئے جاتے ہین تاکہ قیمتون کے اتار چڑھاؤ سے جوکھم نہ رہے،

قرضے کی مقدار پر بھی پابندیان عائد ہوتی ہین، ایک حصہ لینے والا مثلاً زیادہ سے زیادہ ڈیڑھ سو روپیے تک قرض لے سکتا ہو، اسی طرح ڈیڑھ سو کا حق ہونے کے باوجود کم آمدنی رکھنے مثلاً چپراسی ہونے کی صورت میں احتیاطاً اسکی مقدار گھٹ سکتی ہو وغیرہ

اگر وقت واحد مین بہت سے قرض خواہ ہو جاتے ہین تو درخواست کے تقدم، ضرورت کی شدت اور گنجایش کا لحاظ کیا جاتا ہی، عموماً مجلسِ انتظامی ہر مہینہ جلسہ کرکے طے کرتی ہے کہ اس مہینہ مین کن کن لوگون کو کتنا قرض دیا جائے اس مین اگر بے جا پاسداری نہ ہو تو سب خوش رہتے ہین،

یہ اور دیگر انتظامی امور تجربے سے بھی معلوم ہو جاتے ہین، تجربہ کار انجمنوں کے قواعد سے بھی علم ہو سکتا ہی،

دفتر بند وبست کی مذکورہ انجمن مین اس وقت ایک ہزار شرکا ر ہین، ان میں مسلم بھی ہین اور غیر مسلم بھی، انجمن کے

اخراجات کے باوجود بچت کے ذرائع سے اب اس کا محفوظ سرمایہ تین ہزار روپے کا ہو گیا ہے،

اس میں شک نہیں کہ اگر کوئی شخص اپنا خرچ آمدنی سے زیادہ رکھے، اور کمی کی تلافی قرضے سے کرتا رہے تو لقمان کی حکمت بھی اس کی مدد نہیں کر سکے گی اور وہ جلد یا بدیر تباہ ہو جائے گا، انجمن ہائے قرضۂ حسنہ کا مقصد صرف ان لوگوں کی مدد ہے جن کے آمد و خرچ میں تو توازن ہو، لیکن اگر وقتی طور سے ان کو اتنی رقم کی ضرورت ہو جائے جو ان کی آمدنی سے فوری طور پر بچائی نہیں جا سکتی تو ان کو قرض دیا جائے،

مسلمانان ہند سے اسراف کی عادت کو چھڑانے اور آمد و خرچ میں توازن پیدا کرنے کے لئے بہت سے ذیلی و تکمیلی وسائل کی حاجت ہے، (علاوہ انجمن ہائے قرضۂ حسنہ کے) فضول مراسم کا ترک کرنا غیر ضروری مصارف میں تخفیف بلکہ ان کا ختم کرنا، اور جیسا کہ مجلس علماے دکن نے تجویز کیا ہے "اگر کوئی شخص اپنی سکت سے زیادہ محض دکھاوے کے لئے دھوم دھام سے کوئی تقریب کرے اور اس کے لئے سودی قرض حاصل کرے تو ایسی تقریب کا بائیکاٹ کرنا چاہئے، ہو سکے تو مجوزہ تعزیرات میں ترمیم کر کے مسرفانہ مراسم انجام دینے والوں اور قرض لے کر بیجا و غیر ضروری امور کی تکمیل کرانے والوں کو قابل دست اندازی جرم کا مرتکب اور قابل سزا قرار دینا ہوگا"

بہرحال انجمن ہائے امداد باہمی قرضۂ بلا سودی نے حیدرآباد میں کافی مفید کام انجام دیا ہے اور اب وہ روز افزوں وسعت حاصل کرتی جا رہی ہیں، ساڑھے سال کا طویل اور جہادی دور ختم ہو گیا ہے، اب حکومت بھی ان کی سرپرستی کر رہی ہے، چنانچہ حکومت حیدرآباد نے حال میں لکھا ہے کہ "حکومت سرکارعالی، دلچسپی کے ساتھ محکمۂ بندوبست کے ملازمین کی انجمن کی ترقی کو نوٹ کرتی ہے اور اس انجمن کی خصوصیت یعنی کاروبار کے بے سودی ہونے کے متعلق دیگر دفاتر کی انجمنوں کو بھی ترغیب دلاتی ہے، کیونکہ کسی انجمن قرضۂ امداد باہمی کا صحیح مقصد یہی ہو کہ کفایت شعاری کی حوصلہ افزائی اور اپنے ارکان کی خدمت ہو نہ کہ نفع اندوزی عمل میں لائی جائے"

لغاتِ جدیدہ

چار ہزار جدید عربی الفاظ کی ڈکشنری، مع ضمیمۂ اضافہ جناب مسعود عالم صاحب ندوی ضخامت ۲۰۰ صفحے قیمت عہر

منیجر

طبِّ فرشتہ

از

جناب سید عبد القادر صاحب ایم اے پروفیسر اسلامیہ کالج لاہور

معارف بابت دسمبر ۱۹۴۳ء مین جناب مولانا سید ابو ظفر صاحب ندوی کا ایک مضمون شائع ہوا ہے جسمین فاضل مضمون نگار نے تاریخ فرشتہ کے مصنف محمد قاسم الملقب بہ ہندو شاہ المشہور بہ فرشتہ کی طبی تصنیف دستور الاطبا یا طبِ فرشتہ پر تبصرہ کیا ہے، اس مضمون کی ترتیب کے وقت جناب سید صاحب کے پیش نظر دستور الاطبار کا ایک ناکمل سا قلمی نسخہ تھا جو محض دو مقالون پر مشتمل ہے، مضمون کے آخر میں اونھون نے معارف کے ناظرین سے استدعا کی ہے کہ اگر کسی صاحب کے پاس اس کتاب کا دوسرا یا بقیہ حصہ ہو تو انھین مطلع کرین،

اس کے بعد معارف بابت جنوری ۱۹۴۴ء مین نواب صدر یار جنگ بہادر مولانا حبیب الرحمن خان شروانی نے دستور الاطبار کے ایک قلمی نسخہ کا ذکر کیا ہے جو خود ان کے کتب خانہ مین موجود ہے لیکن بدقسمتی سے یہ نسخہ بھی ناکمل ہے اس مین پہلے دو مقالے تو بدستور موجود ہین، لیکن تیسرے مقالے میں ۱۰۰ کے بجائے صرف ۵۰ فصلیں ہین، اخیر کی تین فصلین نہین ہین، یہ نسخہ ۱۱۹۱ھ سے کچھ عرصہ پہلے کا لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے؛

میرے کتب خانہ میں دستور الاطبار کا ایک بالکل مکمل مگر مطبوعہ نسخہ موجود ہے، جو ۱۳۱۹ھ مین مطبع افغانی امرتسر مین "بفرمایش و اہتمام حکیم مولوی نیاز علی خان" شائع ہوا تھا، اور قریبًا پندرہ برس کا عرصہ ہوا مین نے اس کو انھی حکیم صاحب سے خرید ا تھا، قریبًا دس سال ہوے حکیم نیاز علی خان کا انتقال ہوگیا، اور ان کی وفات کے بعد ان کا ذخیرۂ کتب منتشر ہوگیا، جناب مولانا سید ابو ظفر صاحب ندوی کے مضمون کے شائع ہونے

کے بعد میں نے ایک عزیز کو جو امرتسر میں مدت سے مقیم ہیں، اور مستند حکیم بھی ہیں، لکھا کہ وہ دستور الاطباء کے بقیۃ السیف نسخون کی تلاش کریں لیکن انھیں اس میں کامیابی نہیں ہوئی، نیا نسخہ تو کیا انھیں کوئی مستعمل نسخہ بھی نہیں ملا، کیونکہ یہ کتاب مقبول عام نہیں ہوئی تھی، اور اس کی بہت کم جلدیں فروخت ہوئی تھیں، لیکن چونکہ یہ کتاب طبع ہو چکی ہے، اس لئے میرا خیال ہے کہ مزید جستجو سے اس کی ایک دو جلدیں مل سکتی ہیں،

مطبوعہ نسخہ کا عنوان حسب ذیل ہے۔

دستور الاطباء

تصنیف حکیم سید محمد قاسم آسرآبادی الملقب بہ ہندو شاہ فرشتہ در عہد سلطان محمد ابراہیم شاہ عادل ۱۰۱۱ھ

معلوم ہوتا ہے کہ حکیم صاحب مرحوم نے استرآباد کو آسرآباد پڑھا، یا ممکن ہو کہ یہ کتابت کی غلطی ہو، سلطان محمد ابراہیم شاہ عادل سے مراد ابراہیم عادل شاہ ثانی ہے، جو ۹۸۸ھ ہجری سے ۱۰۳۷ھ تک بیجاپور کا فرمانروا تھا، معلوم ہوتا ہے کہ حکیم نیاز علی خان صاحب بیجاپور کے عادل شاہی خاندان کی تاریخ سے ناواقف تھے، اس لئے انھوں نے "ابراہیم عادل شاہ" کے بے ربط اور بے جوڑ سے نام کو بامعنی بنانے کے لئے "ابراہیم شاہ عادل" لکھ دیا،

دستور العلاج کے اخیر میں ناشر نے ذیل کی عبارت کا اضافہ کر دیا ہے:-

"مستطاب دستور الاطباء مفید خاص و عام جامع مطالب طبابتِ ہندی و یونانی بطریقے کہ از تعریفش زبان قلم قاصر است حکیم سید محمد قاسم جامع علوم معقول و منقول الملقب بہ ہندو شاہ فرشتہ کہ تاریخ فرشتہ تصنیفِ او بدیں وجہ موسوم است، ساکن احمد نگر بلدۂ بیجاپور در عہد سلطان محمد ابراہیم شاہ عادل در ۱۰۱۱ھ مقدس تصنیف نمودہ نایاب بود، از نسخۂ صحیحہ قلمی مرقومہ ۱۱۸۱ھ نقل کردہ بکوشش بلیغ و خرچ کثیر در ۱۳۱۹ھ ہجری در مطبع افغانی شہر امرتسر...... مطبوع و مقبول خاص و عام گردید"

"ساکن احمد نگر بلدۂ بیجاپور" کی ترکیب سے بھی حکیم صاحب مرحوم کی دکن کی تاریخ سے عدم واقفیت عیاں ہوتی ہے،

جناب مولانا سید ابو ظفر صاحب ندوی تحریر فرماتے ہیں کہ (دستور العلاج کا) دوسرا مقالہ کشتہ جات مفردہ و مرکبہ پر ختم ہو جاتا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ سید صاحب نے دوسرے مقالہ کا غائر نظر سے مطالعہ نہیں کیا یہ مقالہ پندرہ ابواب پر مشتمل ہے، اور ان میں سے صرف ایک باب (چودھوان باب) میں کشتہ جات پر بحث کی گئی ہے، اور باقی چودہ ابواب مین مفرحات، معجونات، جوارشات، قرصہا، حبوبہا، سفوفہا، سنونہا اور مطبوخات وغیرہ بنانیکی ترکیبین درج ہین، اور ان کے فوائد پر بحث ہے،

تیسرا مقالہ ایک سو ساٹھ فصول (یا ابواب) پر مشتمل ہے، اس میں عام اطبار کے دستور کے مطابق سر سے لیکر پاؤن تک تمام امراض کا مختصراً ذکر کیا گیا ہے، اور ان کا علاج بھی تبلا دیا گیا ہے،

کتاب کے اخیر مین دو اور فصلیں "درخواص ذائقہ ہائے آب وہواے ربع مسکون مشتمبر دو فصل" ہین لیکن یہ دونون فصلیں صرف دو صفحون مین ختم ہو جاتی ہین،

دستور العلاج بڑی تقطیع کے ۲۴۴ صفحوں میں ختم ہوئی ہے، کتابت اچھی ہے، مگر کاغذ معمولی ہے،

دولتِ عثمانیہ جلد اول

(مرتبہ مولوی محمد عزیر صاحب ایم اے رفیق دار المصنفین)

یہ مسلمانون کی زندہ حکومت ترکی کے عروج و زوال اور جمہوریہ ترکی کی مفصل تاریخ ہے، پہلے حصہ میں عثمان اول سے مصطفیٰ رابع تک پانچ صدیون کے مفصل حالات ہین، اردو مین اب تک ترکی حکومت کی اس سے زیادہ مبسوط اور مستند تاریخ نہین لکھی گئی، حجم ۴۰۹ صفحے قیمت ۳ ر

دولتِ عثمانیہ جلد دوم

سلطنتِ عثمانیہ کے عروج و زوال کی تاریخ، اور اس کے نظامی اور تمدنی کارنامون کی تفصیل از محمود ثانی ۱۲۲۳ھ تا جنگ عظیم ۱۳۳۸ھ ۱۹۲۰ء قیمت صر ضخامت ۴۰۰ صفحے،

"منیجر"

اردو کی دو قدیم کتابیں

از

جناب نصیرالدین صاحب ہاشمی

رسالہ معارف بابتہ جنوری ۱۹۴۴ء میں "نواح دہلی کی اردو کی دو قدیم کتابیں" کے عنوان سے ایک مضمون شائع ہوا ہے، اس کے متعلق چند امور قابلِ تذکرہ ہیں،

(۱) راقم کی کتاب "دکن میں اردو" کے حوالہ سے تحفۂ عاشقان کا تذکرہ کرکے اس کے سنہ تصنیف کی صحت کی گئی ہے،

بیشک راقم نے "دکن میں اردو" کے پہلے اور دوسرے ایڈیشن میں وجدی کی تحفۂ عاشقان کو دکھنی زبان کی پہلی کتاب قرار دیا تھا، لیکن اس کے بعد جو تحقیقات کی گئی، اس کے لحاظ سے طبعِ ثالث میں اصلاح کردی گئی ہے،

دکھنی نظم کی پہلی کتاب جواب تک دریافت ہوئی ہے، وہ نظامی کی مثنوی ہے، جو ۸۶۵ھ میں تصنیف ہوئی ہے، اس کے متعلق راقم کا مضمون "بہمنی عہدِ حکومت کا ایک دکھنی شاعر" کے عنوان سے رسالہ معارف بابتہ اکتوبر ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا ہے،

اس کے علاوہ خواجہ بندہ نواز سید محمد حسینی متوفی ۸۲۵ھ کی کتابیں جو نثر میں لکھی گئی ہیں، موجود ہیں البتہ خواجہ صاحب کی نظم کے متعلق ہنوز پوری تحقیقات نہیں ہوئی ہے،

(۲) زیرِ بحث مضمون میں "جواہرِ سخن" کے حوالہ سے بتایا گیا ہے، "وجہی پہلا شاعر تھا جس نے سب رس ۱۰۴۵ھ

میں لکھی ہے، جو اہر سخن میں وجہی کی مثنوی قطب مشتری کا تذکرہ ہے نہ کہ سب رس کا قطب مشتری کی تصنیف ۱۰۱۸ھ

میں ہوئی ہے،

۴- بحوالہ تاریخ ادب اردو محمد قلی قطب شاہ کی وفات ۱۰۲۲ھ میں بتائی گئی ہے، یہ صحیح نہیں ہے تاریخ مذکور

میں قطب شاہ کا سنہ وفات ۱۶۲۵ء لکھا گیا ہے، سلطان کی وفات دراصل ۱۰۲۰ھ میں ہوئی ہے نہ کہ ۱۰۲۲ھ میں،

اس صحت کے بعد مجھے مضمون زیر بحث کی کتابوں کے متعلق بھی کچھ صراحت کرنی ہے،

اس میں دو کتابوں کا تذکرہ ہے، ایک مثنوی واقعات امامیہ ہے، اور دوسری کتاب دیوان منعم ہے،

اول الذکر مثنوی کے متعلق لکھا گیا ہے کہ یہ ۹۳۰ھ میں مرتب ہوئی ہے، اور ثانی الذکر کے متعلق بتایا گیا ہے کہ یہ بھی اسی دور کی تصنیف ہے،

صاحب مضمون نے واقعات کے لحاظ سے سنہ کی صراحت کی ہے، لیکن تیقن کے ساتھ سنہ تصنیف کا حوالہ نہیں

دیا گیا ہے جو نہایت ضروری ہے، مضمون زیر بحث میں اس امر کی وضاحت نہیں ہے کہ مثنوی واقعات امامیہ شاہ

غلام رسول برادر شاہ حافظ منور بایزید ثانی کی تصنیف ہونے کا کیا ثبوت ہے ؟

اس سے قطع نظر دیوان منعم کو ۹۳۰ھ یا اس زمانہ کا دیوان قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی،

ہو سکتا ہے کہ محمد اشرف منعم تخلص رکھتے ہوں مگر کسی اور شخص کا تخلص منعم ہونا خارج از قیاس نہیں ہو سکتا،

زبان کے لحاظ سے دیوان منعم کو ہرگز ۹۳۰ھ کی کتاب قرار نہیں دیا جا سکتا، ملاحظہ ہوں اشعار :-

دیکھ کر اس قد موزوں کو زبس شرم کے ساتھ   گڑ گیا خاک میں سرو آج گلستان کے بیچ

شمع اس یار کے رخسار کوں دیکھ   ہوئی فانوس میں جل کرکے روپوش

رونق نہیں ہے صفحہ کی جدول بغیر دیکھ   ایسے ہی حسن کے تئیں وے ہے بہار خط

ابر ہے، سبزہ ہے، امد خنداں ہے گل گلشن کے بیچ   حیف ہے اس وقت میں ساقی نہیں دیتا ایاغ

کونسا معشوق ہے جگ میں جو عاشق کے ساتھ   اس قدر عاشق نوازی کوں ترے چھاتی ہے شمع

ان اشعار کی زبان اس قدر صاف ہے کہ اس کو ۹۳۰ھ کی زبان تصور کرنے میں شبہہ کی کافی گنجائش ہے،

ادبیات

موجِ کوثر

از

مولوی اقبال احمد خان صاحب سہیل ایم اے، ال ال بی (علیگ)

"مولوی اقبال احمد خان صاحب نے حال ہی میں یہ پاکیزہ نعت لکھی ہے جو کتابی صورت میں بھی شائع ہو گئی ہے لیکن ابھی اس کی عام اشاعت نہیں ہوئی ہے، اور ناظرینِ معارف میں سے غالباً بہت کم اصحاب تک اس کے پہونچنے کی نوبت آئے، اس لئے ماہِ مبارک کی تقریب میں یہ پاکیزہ تحفہ ان کی خدمت میں پیش کیا جاتا ہے، یہ نظم بہت طویل ہے اس لئے کل نہیں دیجا رہی ہے،

"م"

احمدِ مرسل، فخرِ دو عالم، صلّی اللہ علیہ وسلّم | مظہرِ اوّل، مرسلِ خاتم، صلّی اللہ علیہ وسلّم

جسمِ مزکی، روحِ مصوّر، قلبِ مجلّی، نورِ معطّر | حسنِ سراپا، خیرِ مجسّم، صلّی اللہ علیہ وسلّم

طینت جس کی سب سے مطہر، بعثت جس کی سب سے مؤخر | خلقت جس کی سب پہ مقدم، صلّی اللہ علیہ وسلّم

جس کی ہراول فوجِ سلیمان، جسکے منادی موسیٰ عمران | جس کے مبشر عیسیٰ مریم، صلّی اللہ علیہ وسلّم

برزخِ فارس، قدس کے رہبان، کشورِ بابل، وادیِ کنعان | سب کی زبان پر مژدۂ مقدم، صلّی اللہ علیہ وسلّم

سلہ پوری نظم چھوٹی تقطیع کے ۲۴ صفحوں میں ہے، ۴ر قیمت ہے،

کفر کی ظلمت جس نے مٹائی دین کی دولت جس نے لٹائی — لہرایا توحید کا پرچم، صلی اللہ علیہ وسلم

باغِ جہاں کا حارسِ نامی جس نے مٹائی رسمِ غلامی — پھر سے سنوارا گلشنِ آدم، صلی اللہ علیہ وسلم

بزمِ عمل تھی نظم سے خالی، بکھرے ہوئے تھے حق کے لآلی — اُس نے کئے سب آکے منظم، صلی اللہ علیہ وسلم

بچھڑے ہوئے گلے کو ملایا، نسل و وطن کا فرق مٹایا — رہ نہ گیا کچھ تفرقہ باہم، صلی اللہ علیہ وسلم

وہم کی ہر زنجیر کو توڑا، رشتہ ایک خدا سے جوڑا — شرک کی محفل کر دی برہم، صلی اللہ علیہ وسلم

فرد و جماعت، امر و اطاعت، کسب و قناعت، عفو و شجاعت — حل کئے جو اسرار تھے مُبہم، صلی اللہ علیہ وسلم

ربط و تصادم، طوع و تحکم، فقر و تنعم، عدل و ترحم — سب کے حدود بتائے باہم، صلی اللہ علیہ وسلم

حفظِ مراتب، پاسِ اخوت، سعی و توکل، رزق و فتوت — تلک حدود اللہ ہیں منضم، صلی اللہ علیہ وسلم

اُلفتِ قربیٰ، قطعِ علائق، حبِ وطن اور حبِ خلائق — کر دیئے سب توحید میں مدغم، صلی اللہ علیہ وسلم

جس پہ تصدق وحیِ الٰہی، کنکریاں دیں جس کی گواہی — جس کا تفوق سب پہ مُسلّم، صلی اللہ علیہ وسلم

خلقِ خدا کا راعیِ آخر، دینِ ہُدیٰ کا داعیِ آخر — جس کی دعوت اَسلِم تَسلَم، صلی اللہ علیہ وسلم

ارض و سما میں آیۂ رحمت، روزِ جزا میں سایۂ رحمت — اس کے لوائے حمد کا پرچم، صلی اللہ علیہ وسلم

آئینۂ الطافِ الٰہی، رحمت جس کی نامتناہی — جس کی ہدایت اِرحَمُوا تُرحَمُوا، صلی اللہ علیہ وسلم

راہ میں کانٹے جس نے بچھائے گالی دی پتھر برسائے — اُس پہ چھڑکی پیار کی شبنم، صلی اللہ علیہ وسلم

سَم کے عوض دارو دے شفا دی، طعن سنی اور نیک دعا دی — زخم سہے اور بخشا مرہم، صلی اللہ علیہ وسلم

جس کا نام اچھالے داور، آپ وَرَفَعنَا لَکَ فرما کر — بزمِ تجلی جس کا مخیم، صلی اللہ علیہ وسلم

صدقے جس کی خاکِ قدم پر تختِ فریدون، بختِ سکندر — سطوتِ کسریٰ، شانِ کَے و جم، صلی اللہ علیہ وسلم

فقر و غنا دونوں کا سلطان، روح و جسد دونوں کا درمان — دین کا اور دنیا کا سنگم، صلی اللہ علیہ وسلم

دل میں جس نے سلطانی کی، جنگ میں جس نے جہانبانی کی — زہد و سیاست کر دیئے توام، صلی اللہ علیہ وسلم

لمعۂ قدس، تنِ بے سایہ، جس کی بدولت خلق نے پایا دینِ مکمل، خُلقِ مُتمّم صلّی اللہ علیہ وسلم

اُسوۂ اجمل، دینِ مفصّل، نطقِ مدلّل، وحیِ منزّل شرعِ مُعدّل، اسلمِ مسلّم صلّی اللہ علیہ وسلم

قبلہ نمائے سجدہ گذاران، شعلۂ سینا، جلوۂ فاران صبحِ بہاران جس کا مقدم صلّی اللہ علیہ وسلم

عالمِ ناسوتی کا مجاہد، شاہدِ لاہوتی کا مُشاہد شان میں ارفع، صبر میں اقوم صلّی اللہ علیہ وسلم

عمر بسر کی نانِ جویں پر، سکّہ چلایا چرخ و زمیں پر فقر میں استغنا کا یہ عالم صلّی اللہ علیہ وسلم

وہ مصداقِ دَنٰی فتدلّٰی جس کی منزل عرشِ معلّٰی نکتۂ ما اوحٰی کا محرم صلّی اللہ علیہ وسلم

نظم میں جس کی نعتِ مُطہّر، انّا اعطینٰک الکوثر اللہ اللہ شانِ معظّم صلّی اللہ علیہ وسلم

شرحِ الم نشرح وہ سینہ، برقِ تجلّی کا گنجینہ جگمگ جگمگ، چَم چَم، چَم چَم صلّی اللہ علیہ وسلم

جتنے فضائل، جتنے محاسن ممکن میں ہو سکتے تھے ممکن حق نے کئے سب اس میں فراہم صلّی اللہ علیہ وسلم

علمِ لدنّی، شانِ کریمی، خُلقِ خلیلی، نطقِ کلیمی زہدِ مسیحا، عفتِ مریم صلّی اللہ علیہ وسلم

زمزمہ ہو اس کا فسانہ، نغمۂ داؤد اس کا ترانہ اس کا ثنا خوان صانعِ عالم صلّی اللہ علیہ وسلم

آپ اگر مقصود نہ ہوتے، کون و مکان موجود نہ ہوتے اور مسجود نہ ہوتے آدم صلّی اللہ علیہ وسلم

مقصدِ امکان، مہبطِ قرآن، منبعِ احسان، حرزِ دل و جان روح کے درمان، قلب کے مرہم صلّی اللہ علیہ وسلم

نوری تن کملی میں چھپائے، بادل میں بجلی لہرائے نور کا مینھ برسائے رم جھم صلّی اللہ علیہ وسلم

المدثّر، المزمّل، ذات اس کی کونین کا حاصل خاک پہ سجدہ، عرش پہ پرچم صلّی اللہ علیہ وسلم

پردہ کشائے دیدۂ عالم صلّی اللہ علیہ وسلم فردِ بہائے دودۂ آدم صلّی اللہ علیہ وسلم

بندہ اور خدا سے واصل، خاکی اور افلاک کا حامل اُمّی اور اسرار کا محرم صلّی اللہ علیہ وسلم

اوجِ شرف کا بدر وہی ہے، بزمِ رُسل کا صدر وہی ہے بدرِ منوّر، صدرِ مکرّم صلّی اللہ علیہ وسلم

صدرِ امم، سلطانِ مدینہ، وہ جس کے کفِ پا کا پسینہ گلکدۂ فردوس کی شبنم صلّی اللہ علیہ وسلم

جن کا پیارا نام محمدؐ، فیض مؤید، فوز مخلد — حسنِ مجرد، نورِ مقدم صلی اللہ علیہ وسلم

طٰہٰ اور یٰسین کا مورد، قبلۂ ایماں جس کا مولد — دولتِ سرمد جس کا مقدم صلی اللہ علیہ وسلم

بعدِ خدا ہر ایک سے افضل، اشرف و اکمل، اطیب و اجمل — اَصدق و اعدل، اجود و اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

شافعِ محشر، ماحیِ عصیاں، حامیِ مضطر، حارسِ گمہاں — ساقیِ کوثر، وارثِ زمزم صلی اللہ علیہ وسلم

سروِ سیادت، قامتِ رعنا، صبحِ سعادت، جلوہ سیما — طاقِ عبادت، ابروئے پُرخم صلی اللہ علیہ وسلم

سیدِ بطحا، مُخبرِ صادق، عُروۂ وثقیٰ، مصحفِ ناطق — برزخِ کبریٰ، آیۂ محکم صلی اللہ علیہ وسلم

ابرِ دُرافشاں، سروِ رسا، بدرِ درخشاں، مہرِ گرامی — حاذقِ دوراں، چارہ گرِ غم صلی اللہ علیہ وسلم

باطن و ظاہر، طیب و طاہر، خسروِ قاہر، کوکبِ باہر — جانِ مظاہر، مرکزِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم

کنزِ دقائق، حسنِ حقائق، جانِ حقائق، روحِ خلائق — سب پہ فائق، سب پہ اقدم صلی اللہ علیہ وسلم

جس کا بدل عطائے شامل، جس کا فضل شفائے عاجل — جس کا حکم قضائے مبرم صلی اللہ علیہ وسلم

جس نے بسائی دل کی بستی، جس کا ظہور شبابِ ہستی — نزہتِ گیتی جس کا مقدم صلی اللہ علیہ وسلم

حُسنِ ازل کا جلوۂ رنگیں، بحرِ قدم کی موجِ نخستیں — اوجِ ابد کا نیرِ اعظم صلی اللہ علیہ وسلم

مہرِ رسالت، مہرِ جلالت، عینِ عدالت، خضرِ دلالت

اے بکمالت ناطقہ ابکم، صلی اللہ علیہ وسلم

الصلوٰۃ والسلام علیٰ سید الانام

از

از جناب یحییٰ اعظمی

سلام اُس پر ہوئی جس سے منور بزمِ امکانی — سلام اس پر رخِ اقدس تھا جس کا شمعِ ایمانی

سلام اُس پر لقب تھا رحمۃ للعالمین جس کا — سلام اس پر کہ خود اک نامِ نامی تھا امیں جس کا

سلام اُس پر جو تھا ہمدرد مخلص غم نصیبوں کا
سلام اُس پر جو تھا غمخوار مسکینوں غریبوں کا

سلام اُس پر یتیموں کا ہمیشہ جس نے غم کھایا
سلام اُس پر جو دلسوزی سے بیواؤں کے کام آیا

سلام اُس پر کہ جس نے بیکسوں کی کارسازی کی
سلام اُس پر کہ خو جس کی تھی ہمسایہ نوازی کی

سلام اُس پر کہ خود "الفقر فخری" جس نے فرمایا
سلام اس پر دلوں کو سوزِ حق سے جس نے گرمایا

سلام اُس پر دیا عدل و اخوت کا سبق جس نے
سلام اُس پر سنایا دہر کو پیغامِ حق جس نے

سلام اُس پر عدو پر جس نے رفق و لطف فرمائے
سلام اُس پر عوض پتھر کے جس نے پھول برسائے

سلام اُس پر جو بن کر "رحمۃ للعالمین" آیا
سلام اُس پر جو از سر تا قدم لطف آفریں آیا

سلام اُس پر دلِ عالم پہ جس نے بادشاہی کی
سلام اُس پر بداندیشوں کی جس نے خیر خواہی کی

سلام اُس پر جو تھا نوعِ بشر کا محسنِ اعظم
سلام اُس پر جو تھا چشم و چراغِ دودۂ آدم

سلام اُس پر مٹایا جس نے فرقِ خواجہ و مولا
سلام اُس پر اُٹھائی جس نے رسمِ بندہ و آقا

سلام اُس پر لٹائے گنج ہائے سیم و زر جس نے
سلام اُس پر نہ کھایا سیر ہو کر عمر بھر جس نے

سلام اُس پر فقیری میں تھی جس کی شانِ سلطانی
سلام اُس پر شتربانوں کو دی جس نے جہانبانی

سلام اُس پر سہے حق کے لئے رنج و محن جس نے
سلام اُس پر خدا کی راہ میں چھوڑا وطن جس نے

سلام اُس پر بچھونا تھا حصیرِ بوریا جس کا
سلام اُس پر مصلّیٰ تھا حریمِ کبریا جس کا

سلام اُس پر کہ بوسیدہ تھی پارینہ ردا جس کی
سلام اُس پر کہ اک کمبل تھا نورانی قبا جس کی

سلام اُس پر کبھی آسودہ ہو کر جو نہ سوتا تھا
سلام اُس پر کہ شب کے آخری حصوں میں روتا تھا

سلام اُس پر تھی شاہد بزمِ انجم جس کے یارب کی
سلام اُس پر کہ تھیں بیدار جس سے خلوتیں شب کی

سلام اُس پر کہ سجدوں سے جبیں جس کی منور تھی
سلام اُس پر کہ جس سے زینتِ محراب و منبر تھی

سلام اُس پر گلیمِ فرد تر تھا جس کا تنِ نوری
سلام اُس پر رخِ روشن تھا جس کا شمعِ کافوری

سلام اُس پر صفت "والشمس" جس کے روئے انور کی — سلام اُس پر شبستانِ جہاں جس نے منور کی

سلام اُس پر کہ سیما جس کا تھا آئینۂ ایمان — سلام اُس پر کہ سینہ جس کا تھا گنجینۂ عرفان

سلام اُس پر کہ تھا نورِ قدم کا پیکرِ آخر — سلام اُس پر کہ تھا حُسنِ ازل کا مظہرِ آخر

سلام اُس پر کہ فطرت جس کی تھی پرہیزگاری کی — سلام اُس پر تھی خوبی ختم جس پر صنعِ باری کی

سلام اُس پر کہ تھا دینِ ہُدیٰ کا قدوۂ اکمل — سلام اُس پر کہ تھا خلقِ حَسن کا اُسوۂ اجمل

سلام اُس پر کہ تھا پیغمبرِ اُمّی لقب جس کا — سلام اُس پر کہ تھا فیضانِ ربانی ادب جس کا

سلام اُس پر فدا تھا صاحبِ عرشِ بریں جس کا — سلام اُس پر کہ مشّاطہ تھا خود روح الامیں جس کا

سلام اُس پر کہ تھی جس کی صفت مزمل و یٰسین — سلام اوس پر بتائے جس نے دین کے حکمت و آئین

سلام اُس پر رگِ فطرت کو بخشی زندگی جس نے — سلام اُس پر رُخِ ہستی کو دی تابندگی جس نے

سلام اُس پر کتابِ قدس ہو نعت و ثنا جس کی — سلام اُس پر زبانِ وحی ہے رمز آشنا جس کی

سلام اُس پر ہیں جس کی جلوہ گاہیں یثرب و بطحا — سلام اس پر کہ جس کی خواب گہ ہے گنبدِ خضرا

سلام اوس پر جوارِ پاک جس کا رشکِ سینا ہو

سلام اوس پر دیارِ محترم جس کا مدینہ ہو

آثارِ علمیہ و ادبیہ

مولوی ریاض حسن خان صاحب خیال کا مکتوب

بنام

نواب محمد اسحاق خان صاحب سکریٹری محمڈن کالج علیگڈھ

(بہ سلسلۂ ترتیب کلیات خسرو)

رسول پور ڈاکخانہ ہوا ضلع مظفر پور

۱۹ر فروری ۱۹۳۰ء

جناب نواب صاحب مخدوم و مطاع محترم دامت معالیکم،

تسلیم :- تبصرۂ جدید بصیرت افزا ہوا، یاد آوری و مہر گستری کا شکر گزار ہون، کلیات خسرو کی ترتیب واشاعت کے متعلق جو کاوش و کوشش کیجا رہی ہے اس سے بڑھکر اور کیا ممکن ہے خداوند تعالیٰ آپ کی کوششون کو مشکور فرمائے،

اچھا ہوا کہ مطلع الانوار کی تنقید نگاری مولوی احتشام الدین صاحب کے حوالہ کی گئی، مولوی فرحاد صاحب کی تنقید کی عبارت روزمرہ کے خلاف اور طرز بیان نہایت پیچیدہ ہے،

مجھے بڑی ندامت ہے کہ تواتر سلسلۂ علالت کے باعث تنقید مذکور کو آج سے پیشتر واپس نہ کرسکا، آج بذریعہ رجسٹرڈ پیکٹ پوسٹ ارسال کرتا ہون، اُس پر جابجا سُرخ روشنائی سے، نوٹ مین نے لکھدیئے ہیں [illegible]

اُس تنقید مین زبان وطرزِ بیان کے علاوہ بعض مضامین بھی اصلاح طلب ہین، تنقید زیرِ تالیف میں اگر وہ مضامین بھی تنقید سے لئے جائیں تو میرے نوٹ بھی پیشِ نظر ہین،

مولوی فرحاد صاحب کی تحریر مین ایک نقص یہ بھی ہے کہ وہ بعض مقام مین تنقید کی حیثیت سے نکل کر ہجو بلیح اور کہیں ہجو صریح کی حد تک پہونچ گئی ہے، مصنف کی نکتہ چینی عیب نہین مگر اُس کو نکتہ چینی کی حد سے خارج نہ ہونا چاہئے

اُس تنقید کے معائنہ کے زمانہ میں حضرت امیرخسرو کے بعض بعض محاسن جو میرے خیال میں آئے اور اُن کو اُس تنقید کے حاشیہ پر قلمبند کرنے کی نوبت نہیں آئی اب تنقید جدید کے زیرِ تالیف ہونے کی خبر پاکر بعض کو اِس عریضہ کے ذیل مین عرض کرتا ہون :-

۱- بے شبہہ حضرت نظامی کے خمسہ کو جملہ شعراء کے خمسون پر بحثیت مجموعی ترجیح ہے، مگر بعض مقام ایسے بھی ہیں جہان حضرت امیرخسرو کے بیان کو فوقیت ہے، مثلاً حضرت نظامی نے جہان عدل و انصاف اور حُسنِ عمل کی ترغیب دی ہے، فرمایا ہے :-

آنکہ ترا توشۂ رہ می دہد — از تو یکے خواہد وده می دہد
بہتر ازان مایۂ ستانیت نیست — سود کن آخر کہ زیانیت نیست

اسی مضمون کو حضرت امیرخسرو ادائے زکوٰۃ کے متعلق یوں فرماتے ہین :-

آنکہ زیک دہ دہدت بیش کے — کمتر ازان کش دہی از چہل یکے؟
خواستہ، ناخواستہ، دادت خدائے — وائے کہ تو خواستہ نہ ہیش ادائے!!
زانچہ نصاب ست نصیبے بدہ — مزد و وائے بطبیبے بدہ

من جاء بالحسنۃ فلہ عشر امثالھا کی تلمیح دونون صاحبون نے کی ہے، مگر کسی کام کی تحریک و ترغیب کے دو عنوان ہوتے ہین، ایک تو یہ کہ مخاطب کو اُس فعل مین اُس کا ذاتی نفع بتایا جائے کہ وہ اوس نفع کے لالچ سے اُس کام کو کرے، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ وہ فعل اخلاقی حیثیت سے اُس کا فرض ثابت کیا جائے حضرت نظامی نے پہلا طریقہ

اختیار کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ "خدا جو تمہیں زادِ راہ دیتا ہے وہ ایک چاہتا ہے، اور اُس کا بدلہ دس دیتا ہے، ایسا اچھا گاہک نہ ملے گا، اُس کے ساتھ سودا کرنے میں تمہارا نفع ہی نفع ہے، گھاٹا نہیں ہے" اور حضرت امیر خسرو نے نہ صرف نفع کے خیال سے اس کام کی ترغیب دی ہے، بلکہ اس فعل کو غیرت کا مقتضیٰ ٹھہرایا ہے، اور اخلاقی فرض بتایا ہے، یہ کہتے ہیں کہ "جو کوئی ایک کا عوض دس بڑھا کر دیتا ہے، کیا وہ اتنے کا بھی مستحق نہیں کہ چالیس حصوں سے ایک حصہ پائے، ؟ خدا نے تم کو، بے طلب، مال و متاع دیا ہے، کیا غیرت کا یہی تقاضا ہے کہ تم اوس کو مانگنے پر بھی، نہ دو؟ جس کی بدولت تم صاحبِ نصاب ہوئے، اُس کو ایک نصیبہ دیدو، طبیب کی دوا سے تندرستی و توانائی حاصل کر کے اپنی محنتوں کی مزد حاصل کرتے ہو، تو دوا کی مزد نہ بھولو"

اسی مضمون کو حضرت مولانا جامی نے بھی لکھا ہے:

حق چو ترا داد زر دینار بیست ۔۔۔ بخل بیک نیمۂ دینار چیست؟

ریخت زدرہم بکنارت دویست ۔۔۔ پنج چو خواہد بکنارہ باست،

مولانا جامی فرماتے ہیں کہ "اللہ تعالیٰ نے جب تم کو بیس اشرفیاں دی ہیں، تم صرف آدھی اشرفی کے دینے میں بخالت کیا کرتے ہو، ؟ اوس نے پانسو درموں سے تمہارا دامن بھر دیا، وہ پانچ درم جو مانگتا ہے، الگ ہٹ کر پیچھا نہ چھڑاؤ" ظاہر ہے کہ امیر خسرو کا بیان اس سے کہیں زیادہ مدلل اور بلیغ ہے، مولانا نے صرف ایک ہی دلیل دی کہ اُس نے تم کو زیادہ دیا ہے، تم کم دینے میں مضائقہ نہ کرو، اور امیر خسرو نے تین دلیلیں بیان فرمائی ہیں:

۱۔ ایک تو وہی جس سے مولانا نے بھی استدلال کیا ہے،

۲۔ وہ ایک کا بدلہ دس دیتا ہے، اس میں لطافت یہ ہے کہ وہ چالیسواں حصہ بھی جو تم دوگے رائگاں نہ جائے گا، اوس ایک کے عوض دس ملیں گے،

۳۔ اوس نے بے طلب دیا، تم طلب پر تو دو،

امیر خسرو کے بیان کی ترجیح کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ اونھوں نے "خواستہ" کا لفظ کہا ہے، اور مولانا جامی "چو خواہد" کہتے ہیں، قرائن مقرر ہو چکے ہیں، اس لئے "خواستہ" کو "چو خواہد" پر ترجیح ہے،

"نخل بیک نیمۂ دینار چیست" سے "کمتر ازان کش دہی از چل یکے" بھی زیادہ تر موثر ہے، غرض لفظاً و معنیً ہر طرح حضرت امیر خسرو کے یہ اشعار افضل ہیں،

۲- معراج کے بیان مین بھی جہان امیر خسرو نے مہمان عزیز کی آمد آمد، عالم بالا میں استقبال کی تیاری اور علویوں کے ولولہ و شوق اور بے قراری انتظار کا ذکر کیا ہے، وہ کیا باعتبار شکوہ الفاظ اور کیا بحیثیت لطفِ جذبات، حضرت نظامی کے کلام سے زیبا تر ہے،

	مطلع الانوار		مخزن اسرار
۱	نیم شبے کان مہ گردون غلام	۱	نیم شبان کان ملک نیمروز
	کرد بدولت سوی گردون خرام		کرد روان مشعل گیتی فروز
۲	ولولہ در عالم بالا گرفت	۲	خود فلک از دیدہ عماریش کرد
	غلغلہ در گنبد والا گرفت		زہرہ و مہ مشعلہ داریش کرد
۳	نہ تتق و ہفت صنم خاستند	۳	کرد رہا در حرم کائنات
	ہفت و نہ خویش بیاراستند		ہفت خط و چار حد و شش جہات
۴	ثابت و سیار درین انتظار	۴	پردہ برانداختہ یعنی ملک
	ماند ز بیرون و درون بیقرار		خرقہ درانداختہ یعنی فلک
۵	خازن جنت ز دل بے سکون	۵	چون دو جہان دیدہ برو داشتند
	گاہ برون آمد و گاہے درون		سر زپے سجدہ فرو داشتند
۶	روضہ بر آورد و غبار بخود		

مطلع الانوار	مخزن اسرار
ساختہ جاروب زگیسوے حور	. . . .
۷ حور برہ داشتہ چشم سیاہ	. . . .
گشتہ زدیدہ درم افشان براہ	. . . .
۸ سدرہ و طوبیٰ سو بدرے چنان	. . . .
سجدہ کنان در شبِ قدر رہ چنان	. . . .
۹ در ہمہ رہ کاو قدم کار زد	. . . .
مُرغِ فلک بوسہ بمنقار زد	. . . .
۱۰ بلبلِ طوبیٰ کہ نواز د بلند	. . . .
رقص در ادریس و مسیحا فگند	. . . .
۱۱ خاستہ طاؤسِ ملائک بکار	. . . .
پایچہ بالا زدہ طاؤس دار	. . . .

حضرت امیرخسرو کے شعر نمبر ۲ مین آمدآمد کی دھوم، شعر نمبر ۳، نمبر ۶ اور نمبر ۷ مین جو استقبال کا سامان اہتمام، شعر نمبر ۱۱ مین سرگرمی دستعدی، شعر نمبر ۱۰ میں جوش مسرت، اور شعر نمبر ۴ و نمبر ۵ میں جو انتظار کی بیقراری ہے، وہ حضرت نظامی کے ہان مفقود ہے،

۳- حضرت امیرخسرو کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ شوق وبے قراری کی تصویر جب اور جہان کھینچے ہین، خال وخط سے کامل ہوتی ہے، معراج کے بیان مین اہلِ آسمان کے ولولہ وشوق کا سمان ابھی نظر سے گذر چکا ہے، اب وہ کیفیت ملاحظ ہو جب اپنے پیر و مرشد کے حضور مین حاضر ہوئے ہین، ظاہر ہے کہ وفورشوق وبیقراری مین سروپا کی فکر نہین ہوتی، اپنی آپ خبر نہیں رہتی ابستی وبلندی یکسان نظر آتی ہے، وہ ٹھوکرین کھا کھا کر کبھی جھکتا،

کبھی گرتا ہے، کانٹے چبھتے ہین، مگر اپنی دھن مین بڑھا جاتا ہے، ان سب جزئیات کو کس صراحت و خوبی سے بیان کیا ہے :

گرم بر و ن جستم ازان روضہ گاہ — نے خبرم از سر و نے از کلاہ

پاے نہادم بره آشفتہ وار — کوه غمم بر دل و من بے قرار

نے غم ہستی کہ بہ پستی کشد — شربتے شوقے کہ بمستی کشد

. . . .

خار قدم دو زبہ پیراہنم — سوزن عیسی شده دردامنم

من شده چون رشتہ مریم بتاب — کرده گز راز سر سوزن شتاب

روح چو مستے ز رکوع و سجود — وجد مصور شده نقش وجود

زین نمط آلوده بشوق و نیاز — در نظر خواجہ رسیدم فراز

۴۔ حضرت امیر خسرو کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ قرآن واحادیث اوراقوال مشہورہ کی تلمیح اور اقتباس، بے تکلف نہایت صفائی اور روانی کے ساتھ، بکثرت کرتے ہین، چند مثالیں یہ ہین :-

انّ المتقین فی جنات ونھرٍ فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر

در چمن روضۂ قدسش خرام — بر شرف مقعد صدقش مقام

وان من شیئٍ الا یسبح بحمدہ ولکن لا تفقھون تسبیحھم

جسم و جمادے کہ بکوه و دراند — ہم بزبانے بہ تعالی اللہ اند

سنگ و گیا ہے کہ تو بینی خموش — غلغل شان ہست فلک را بگوش

وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون

ہر چہ بد ہر آدمی است و پری — نیست مگر بہر پرستش گری

من جاء بالحسنۃ فلہ عشر امثالھا

آنکہ زیک دہ دہد بیشکے کمتر از آن کش دہی از چل یکے

مثل الذین حملوا التوراۃ ثم لم یحملوھا کمثل الحمار یحمل اسفاراً

کارشناسے کہ رُخ از کار تافت داغ جبین حمل اسفار یافت

انّ الینا ایابھم

یافتہ از درگہ تو فتح باب بارگہ انّ الینا ایاب

وجعلنا عالیہا سافلہا

راند چو بر صفحۂ ہستی قلم عالیہا سافلہا زد رقم

تعبد ربک کانک تراہ اور لا صلوٰۃ الا بحضور القلب

دور زہدے کہ بیازی بود (ق) شو بہ نمازے کہ نیازی بود

گم مشو از حضرتِ جاراً بین دل بہ حضور آر و خدا را بین

کل امرءٍ مرھون باوقاتہ

گرچہ ہمی خواست سخن کام خویش لیک گرو بود بہنگام خویش

لخلوف فم الصائم اطیب عند اللہ من ریح المسک

طرۂ خلت ز نسیم بہار مشک فشان شد چو لب روزہ دار

۵۔ اخیر شعر اس بات کا بھی شاہد ہے کہ حضرت امیر خسرو پر مذہبی اثر اتنا غالب ہے کہ وہ استعارہ وتشبیہ مین بھی معتقداتِ مذہبی سے کام لیتے ہین، اس شعر کے علاوہ اور جگہ بھی اس قسم کی تشبیہ اُن کے کلام مین پائی جاتی ہے، مثلاً

روز بقا چون بزوال اوفتاد از پس آن تن بہ ملال اوفتاد

چون ہمہ روزت بندامعال خوب سجدۂ مکروہ بود در غروب

آخری عمر کی عبادت کو سجدۂ وقت غروب سے تشبیہ دیا ہے،

اب یہ عریضہ بہت طویل ہوا جاتا ہے، اس لئے اورخصوصیات کے بیان کو دوسرے موقع کیلئے اٹھا رکھتا ہون،

مثنوی مجنون لیلی قسم دوم میرے پاس پہونچ چکی ہے، حُسن کتابت، حُسن تصحیح اور حُسن طبع کل محاسن اس مین موجود ہین، مگر جلد صفائی کی محتاج ہے، طلائی کام صاف نہین، سلسلۂ کلیات خسروؒ اور علیگڈہ انسٹیٹیوٹ پریس ان دونون چھپون کے اکثر طلائی حروف اس جلد مین مٹے ہوئے ہین، جلد ساز کو ہدایت کیجائے کہ آیندہ یہ نقائص نہ ہونے پائین،

مثنوی آئینۂ اسکندری اور مثنوی دولرانی خضر خان کے طیار ہوجانے کی خبر علیگڈھ اور مولوی مقتدا خان صاحب شروانی کے خط سے معلوم ہوئی، ان دونون مثنویون کی ایک ایک جلد قسم دوم بذریعہ ویلو پی ایبل پوسٹ روانہ فرمائی جائے، امید ہے کہ ان کی جلدین صاف ہون گی، اور طلائی کام اور طلائی حروف کہین سے مٹے ہوئے نہ ہون گے،

اور کیا عرض کرون عواطف مزاج عالی کا طالب ہون، فقط والتسلیم

خاکسار

محمد ریاض حسن عفی عنہ

مکاتیب شبلی حصہ اوّل و دوم

مولانا مرحوم کے دوستون، عزیزون، شاگردون کے نام خطوط کا مجموعہ جس مین مولانا کے قومی خیالات اور علمی تعلیمی اور ادبی نکات ہین، درحقیقت مسلمانون کی تیس برس کی تاریخ ہے،

قیمت: جلد اول، عا/، جلد دوم: ع/ مکمل سٹ سے /

مینجر

مطبوعاتُ جدیدہ

خلافت وسلطنت ایران مین ازمنۂ وسطیٰ مین (انگریزی) از جناب ڈاکٹر امیر حسن صاحب صدیقی، ضخامت: ۱۰۵ صفحے، قیمت مجلد: للعہ، پتہ: شیخ محمد اشرف تاجر کتب لاہور،

مصنف نے ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے لئے یہ مقالہ لکھا تھا جسے شیخ محمد اشرف صاحب ناشر و تاجر کتب لاہور نے کتابی صورت مین شائع کردیا ہے، اس کا موضوع ازمنۂ وسطیٰ مین ایران مین خلافت وسلطنت کے تعلقات کی تاریخ ہے، عباسی خلافت اگرچہ پانسو سال سے زیادہ قائم رہی، لیکن اس کے عروج کا زمانہ معتصم (۲۱۸ھ ۲۲۷ھ) پر تمام ہوگیا تھا، اور ترکون کے عروج و اقتدار نے خلفاء کی عظمت بالکل ختم کردی تھی، اوران کا عزل ونصب ان کے ہاتھون مین آگیا تھا، اس دور زوال سے عباسی قلمرو میں خلافت بغداد کے ماتحت نیم آزاد اور خود مختار حکومتون اور سلطنتون کے قیام کا سلسلہ شروع ہوا، اوراس کے زوال کے ساتھ ساتھ برابر بڑھتا گیا، تاآنکہ آخری زمانہ مین خلافت صرف بغداد اوراس کے نواح میں محدود ہو کر رہ گئی تھی، اوراس میں بھی خلفاء کے اختیارات بہت کم رہ گئے تھے، مغرب یعنی مصر وشام اور شمالی افریقہ مین جو حکومتین قائم ہوئین، ان مین بعض آزاد تھین، اور بعض کا خلافت بغداد سے برائے نام تعلق رہا، مشرق مین یالمہ یا آل بویہ کے سوا جو شیعہ تھے باقی سب حکومتین مذہبی عقیدہ کی بنا پر خلافت عباسیہ کی عظمت کرتی تھیں، اس کی سیادت مانتی تھین، اور اپنے کو اس کا خادم تصور کرتی تھیں، آل بویہ جن کو عباسیون سے کوئی عقیدت نہ تھی، یا جن سُنّی حکومتون میں بھی خلافت کی سیادت سے آزادی

کا جذبہ پیدا ہوا، وہ بھی سیاسی مصالح کی بنا پر اس سے تعلق قائم رکھنے اور کم از کم زبان سے اس کی سیادت کے اقرار اور اس کا ظاہری احترام قائم رکھنے پر مجبور تھیں، اس لئے کہ عباسیہ کی دینی مرکزی حیثیت ہر دور میں قائم رہی اور انکی تصدیق اور اجازت کے بغیر کوئی حکومت باقاعدہ حکومت تسلیم نہ کیجاتی تھی، اور اس کی حیثیت غاصب سے زیادہ تصور نہ کیجاتی تھی، اس لئے عباسیون کے دور میں وسط ایشیا میں طاہری، سامانی، صفاری، غزنوی، دیلمی، سلجوقی، خوارزمی جتنی حکومتیں قائم ہوئیں، ہر دور میں عباسی خلافت کے ساتھ ان کا نہایت گہرا مذہبی اور سیاسی رابطہ رہا، بلکہ دیلمی اور سلجوقی تو خلافت بغداد کے متولی تھے، گو خلافت بغداد اور ان حکومتون کے سیاسی حالات و مصالح، اور ان کے ضعف و قوت کے اعتبار سے مختلف دورون میں ان کے تعلقات کی نوعیت بدلتی رہی لیکن ان کا تعلق ہر حال میں خلافت بغداد کے ساتھ قائم رہا اور خلافت عباسیہ کے دور زوال کی پوری تاریخ درحقیقت اس کے اور ان حکومتون کے تعلقات کے مد وجزر اور اس کے نتائج سے عبارت ہے، لائق مؤلف نے اس کتاب میں ان تعلقات، اس کے عہد بعہد کے تغیرات، اور اس کے نتائج پر محققانہ اور جامع تبصرہ کیا ہے، اس تبصرہ میں عباسیہ کے دور زوال اور ان کی حکومتون کی تقریباً پوری سیاسی تاریخ آگئی ہے، اس ضمن میں خلافتِ اسلامیہ کے صحیح تصور اور اصلی منصب اور ان سلطنتون کے قیام کے بعد سیاسی حالات کی بنا پر اس کے فقہی و قانونی تغیرات کا تذکرہ بھی آگیا ہے کتاب تلاش و محنت سے لکھی گئی ہے، اور تاریخ اسلام کے طالب علمون کے مطالعہ کے لائق ہے،

دستور الفصاحت - مرتبہ جناب مولوی امتیاز علی خان صاحب عرشی ناظم کتب خانہ رامپور،

تقطیع بڑی ضخامت ۲۰۰ صفحے، کاغذ بہتر، ٹائپ صاف و روشن قیمت مرقوم نہیں، پتہ مصنف سے ملیگی،

اردو زبان کے قواعد پر قدما نے بہت کم کتابیں لکھیں، اور جو دو چار لکھی بھی گئیں، ان میں انشاءاللہ خان کی دریائے لطافت کے علاوہ اور کسی کو شہرت اور قبولِ عام حاصل نہ ہوا، چنانچہ اسی زمانہ میں حکیم احمد علی خان یکتا لکھنوی نے اس موضوع پر دستور الفصاحت لکھی، جو افادی حیثیت سے دریائے لطافت سے کم نہیں، اور

اپنی قدامت کی وجہ سے اہم کتاب ہے لیکن اس کے نام تک سے لوگ ناواقف ہیں، اور اسکے قلمی نسخے بھی نایاب ہیں، چند سال ہوئے، اس کا ایک نادر نسخہ کتب خانہ رامپور کے لئے خرید اگیا تھا، دستور الفصاحت میں اردو کے قواعد کے ساتھ شعرا کے تذکرہ کا بھی ایک حصہ ہے، اس میں میر و سودا کے عہد سے لیکر کتاب کی تصنیف کے زمانہ یعنی تیرہویں صدی کے وسط تک ہر دور کے بارہ بارہ اساتذہ کا مختصر تذکرہ اور ان کے کلام کا نمونہ دیا ہے، اس سے ان شعرا کے حالات کے متعلق بعض نئی باتیں معلوم ہوتی ہیں، جناب امتیاز علی خان صاحب عرشی نے کتاب کے مقدمہ کو جو اردو زبان کے متعلق بعض مفید معلومات پر مشتمل ہے، اور تذکرۃ الشعرا کے حصہ کو مبسوط مقدمہ اور تصحیح و تحشیہ کے ساتھ مرتب کرکے شائع کیا ہے، اور اصل کتاب یعنی قواعد کے مباحث کی مفصل فہرست دیدی ہے، تذکرہ میں جن شعرا کا ذکر ہے، ان کے حالات اور جن مطبوعہ و قلمی تذکروں میں ہیں، حاشیہ میں ان سب کا حوالہ دیدیا ہے، اور بعض قلمی تذکروں کی عبارتیں نقل کر دی ہیں، کتاب کے شروع میں لائق مرتب کے قلم سے مصنف کتاب کے مختصر حالات اور کتاب کے قلمی نسخہ کی مفصل کیفیت ہے، مرتب کا مقدمہ بجائے خود ایک مستقل اور محققانہ تصنیف کی حیثیت رکھتا ہے، اس میں ان ساٹھ پینسٹھ قلمی مطبوعہ تذکروں اور کتابوں کے حالات ہیں جن سے دستور الفصاحت کی ترتیب و تحشیہ میں مدد لیگئی ہے، اور ان کے متعلق مفید معلومات جمع کر دئے گئے ہیں، اس سے بڑا فائدہ یہ ہوا کہ شائقین کو بعض نادر قلمی تذکروں کا حال معلوم ہو گیا، اور اس موضوع پر آئندہ کام کرنے والوں کے لئے نشان راہ مل گیا، اس کتاب کا سب سے مفید اور پر از معلومات حصہ فاضل مرتب کا مقدمہ ہے، اس کو انھوں نے جس محنت اور تلاش و تحقیق سے لکھا ہے، اس کا اندازہ صرف اس کے مطالعہ ہی سے ہو سکتا ہے، کتاب کے آخر میں اشخاص اور کتب کے اسما، اور اعلام کا انڈکس بھی دیدیا ہے، کتاب میں طباعت کی جو خفیف فرو گذاشتیں رہ گئی ہیں، آخر میں ان کا صحت نامہ لگا دیا گیا ہے، اس کتاب کی اشاعت سے ایک قلمی و نایاب تذکرہ کی اشاعت سے بھی بڑھکر یہ فائدہ یہ ہوا کہ اردو میں قلمی کتابوں کی ترتیب و تہذیب اور تصحیح و تحشیہ کا ایک اعلیٰ نمونہ سامنے آگیا،

مداوا مرتبہ جناب غلام احمد صاحب فرقت کاکوروی تقطیع چھوٹی ضخامت ۲۰۴ صفحے کاغذ، کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد للعہ پتہ: مطبع یوسفی فرنگی محل لکھنو،

ترقی پسند ادب کے نام سے نوجوانون مین عریان نویسی اور فحش نگاری کی جو وبا پھیل رہی ہے اور اردو زبان میں جس قسم کا پست اور مخرب اخلاق لٹریچر پیدا ہو رہا ہے، اس کی مضرتون کو ہر سنجیدہ طبقہ نے محسوس کیا اور بلا تفریق قدیم و جدید تعلیم یافتہ دونون جماعتون کے سنجیدہ اصحاب علم اور ارباب قلم نے اس کے خلاف آواز بلند کی، اور اس کی اصلاح کے لئے مضامین لکھے مذکورۂ بالا کتاب بھی اس سلسلہ کی ایک مفید اصلاحی کوشش ہے، ترقی پسند ادب کا شاہکار وہ معریٰ شاعری ہے، جو بحر و اوزان اور قوافی کی آزادی کے ساتھ معنی و مفہوم کے لحاظ سے بھی عموماً آزاد اور محض پراگندہ اور بے ربط خیالات، بے معنی فقرون اور بے ربط جملون بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہے، کہ موضوع الفاظ کا مہمل مجموعہ ہوتی ہے، خوش مذاق مرتب نے ان نظمون کا نہایت دلچسپ خاکہ اڑایا ہے، اور اس کے جواب میں انہی کے ہمرنگ نظمین لکھی ہین، یہ نظمین اتنی کامیاب ہین، کہ اگر ان کے نقل ہونے کا علم نہ ہو تو ان مین اور ترقی پسند شاعری مین امتیاز کرنا مشکل ہے، ان نظمون کے ساتھ ان سنجیدہ مضامین کو بھی جو ہندوستان کے مختلف اصحاب علم و ادب نے ترقی پسند ادب کی اصلاح کے سلسلہ مین لکھے ہین، اور اس کے متعلق مشہور ادیبون اور اہل قلم کی رایون کو جمع کر دیا ہے، ان مین پروفیسر رشید احمد صاحب صدیقی، سید مسعود حسن صاحب رضوی، نواب جعفر علی خان آثر لکھنوی، ڈاکٹر عندلیب شادانی، خواجہ محمد شفیع دہلوی، پروفیسر علی عباس صاحب حسینی، نیاز صاحب فتحپوری، اختر علی صاحب تلہری کے نام خاص طور سے قابل ذکر ہین، ان کے علاوہ اور بہت سے اصحاب قلم کی رائین ہین، ان نامون سے ترقی پسند ادب کے متعلق ہندوستان کے صاحب نظر ادیبون اور اہل قلم اصحاب کے خیالات کا اندازہ ہو سکتا ہے، ترقی پسند ادب کی بے راہ روی اس سے ظاہر ہے کہ وہ لوگ بھی جو خود ایک زمانہ مین اپنے دور کے ترقی پسند ادب کے علمبردار رہ چکے ہین، موجودہ ترقی پسند ادب کی غلط روی محسوس کرنے پر مجبور ہو گئے، اور نئے ترقی پسند ادیبون کی گرم روی کے مقابلہ مین انہین پسپا ہونا پڑا،

یہ مضامین محض مخالفانہ نہیں ہیں، بلکہ ان میں علمی و ادبی حیثیت ترقی پسند ادب کے نقائص اور مفاسد پر سنجیدہ نگاہ ڈالی گئی ہے، یہ کتاب اس لائق ہے کہ زیادہ سے زیادہ اس کی اشاعت کیجائے،

گردش از جناب مجنون گورکھپوری تقطیع اوسط حجم ۱۱۰ صفحے کاغذ کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد ۱۲ پتہ: کتب خانہ علم و ادب دہلی،

کئی سال ہوئے مصنف نے یہ افسانہ اپنے رسالہ ایوان گورکھپور میں لکھا تھا، کتبخانہ علم و ادب نے اسے کتابی شکل میں شائع کر دیا ہے، یہ افسانہ مصنف کے دوسرے افسانوں کی طرح رومانی و تنوطی اور حزن و طرب کے مخلوط جذبات کا آئینہ ہے، اس کا مرکزی تصور یہ ہے کہ انسان کی تقدیر اوس کے اعمال و کردار ہیں، اور وہ اپنے اعمال و کردار کے اچھے بُرے نتائج کا خود ذمہ دار ہے، پورا افسانہ اسی مرکزی خیال کی دلچسپ اور سبق آموز تفسیر ہے، خیالات اور تحریر میں مصنف کی پختگی نمایاں ہے لیکن اس میں جذبات کی وہ بے ساختگی اور دلکشی نہیں، جو ان کے بیشتر افسانوں میں پائی جاتی تھی، عمر کی رفتار کے ساتھ ساتھ عموماً فن میں تو زیادہ پختگی آجاتی ہے لیکن فطری جوش اور دلکشی کم ہوجاتی ہے، مصنف ایک خوش مذاق صاحبِ قلم ہیں کتاب کے انتساب میں معلوم نہیں انھوں نے اس خوش مذاقی پر کیوں داغ لگانا پسند کیا،

نغمۂ آتشیں مرتبہ جناب صباح الدین عمر صاحب تقطیع بڑی ضخامت ۹۰ صفحے کاغذ کتابت و طباعت بہتر، جلد خوبصورت، قیمت مرقوم نہیں، پتہ: محکمۂ اطلاعات صوبہ متحدہ لکھنؤ،

موجودہ جنگ سے اگرچہ براہِ راست ہندوستان کا کوئی تعلق نہیں ہے، لیکن اوس کے عالمگیر اثرات سے یہ بھی محفوظ نہیں، بلکہ اپنی غربت و محکومی کی وجہ سے وہ سب سے زیادہ اس کا شکار ہے، اور اس کا ہر طبقہ اس کے نتائج سے متأثر ہے، یہاں کے شعراء نے بھی اس کے متعلق اپنے تاثرات ظاہر کئے ہیں، مرتب کتاب نے ان ہی کو نغمۂ آتشیں کے نام سے جمع کر دیا ہے، بعض پرانی نظموں کا رُخ بڑی خوبصورتی کے ساتھ موجودہ جنگ کی طرف پھیر دیا گیا ہے، اس مجموعہ میں ہر مسلکِ خیال کے شعراء کی نظمیں ہیں، جس سے جنگ کے متعلق مختلف طبقوں کے جذبات کا اندازہ ہوتا ہے، اکثر شعراء کے فوٹو بھی دیدئیے گئے ہیں، ان میں دو مسلمان خواتین بھی برافگندہ نقاب اپنے اسلحہ سے مسلح میدان رزم میں صف آرا نظر آتی ہیں،

جلد ۵۴ ماہ رجب المرجب ۱۳۶۳ھ مطابق ماہ جولائی ۱۹۴۴ء عدد ۱

مضامین

تاریخ خلافت عباسیہ جلد اوّل

مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی

تاریخ اسلام کا تیسرا حصہ خلافت عباسیہ جلد اوّل چھپ کر تیار ہوگیا ہے، اس میں خلافت راشدہ سے لے کر عباسی خلافت کے آغاز تک تاریخ خلافت پر مختصر تبصرہ اور پہلے عباسی خلیفہ ابوالعباس سفاح ۱۳۲ھ سے متقی ۳۳۳ھ تک دو صدیوں کی دولت عباسیہ کی سیاسی تاریخ ہے، ضخامت ۴۴۴ صفحے، قیمت للعہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

شذرات

افسوس کہ گذشتہ مہینہ کی ۲۴ تاریخ کو مولوی محمد بہادر خان (سابق نواب بہادر یار جنگ) نے حرکت قلب بند ہو جانے سے دفعۃً انتقال کیا، ان کی ناگہانی وفات نہ صرف حیدرآباد بلکہ ہندوستان کے تمام مسلمانوں کے لئے دردناک سانحہ ہے، مرحوم حیدرآباد کے ایک قدیم و ممتاز جاگیردار خانوادہ کے رکن، مخلص و دردمند اور علی مسلمان، زبان آور خطیب، ریاست کے سچے وفادار، مسلمانوں کے غمگسار اور عام اہل ملک کے ہمدرد و بہی خواہ تھے، حیدرآباد کی ہر مفید اسلامی تحریک میں اُن کا دست اعانت شامل رہتا تھا، وہ مجلس اتحاد المسلمین کے روح و رواں اور آل انڈیا ریاستی مسلم لیگ کے بانی اور صدر تھے، ابھی کل ۴۰ سال کی عمر تھی جو قومی زندگی کے اعتبار سے بالکل نوجوانی کی عمر ہے اس عمر میں مرحوم نے حیدرآباد کے مسلمانوں کی جو گوناگوں خدمات انجام دیں وہ کبھی فراموش نہ ہونگی، اور اہل دکن کو مدتوں ان کا بدل نہ مل سکے گا، ملک و قوم کی خدمت کے خاطر انھوں نے اپنا خطاب اور جاگیر تک واپس کر دی تھی، ان کی ذات سے بڑی توقعات تھیں لیکن افسوس ان کی جوانمرگی سے اہل دکن کو اُن کی صلاحیتوں اور خدمات سے فائدہ اٹھانے کا زیادہ موقع نہ مل سکا، اللہ تعالیٰ اس مخلص خادم قوم کو اپنی رحمت و مغفرت کے انعام سے سرفراز فرمائے،

اردو تصانیف و مطبوعات کی رفتار اِدھر چند برسوں میں جتنی بڑھ گئی ہے اس کی مثال اس سے پہلے نہیں ملتی، اور یہ دیکھ کر مسرت ہوتی ہے کہ قدیم فنون اور پرانے موضوعوں کے علاوہ جدید فنون اور نئے مسائل و ضروریات پر بھی خاصی کتابیں نکلتی رہتی ہیں، خصوصاً حیدرآباد کے بدولت اردو زبان ان سے کافی روشناس ہو چکی ہے، اور مجموعی حیثیت سے اُردو کی ترقی کی رفتار ناقابل اطمینان نہیں لیکن ابھی اس کی

ارتفاع کے تناسب مین بڑا فرق ہے، اس کا پھیلاؤ تو بہت بڑھ گیا ہے، لیکن اس کے مقابلہ
ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ ہندوستان کے مخصوص علمی اداروں، علمی رسائل اور سنجیدہ اصحاب علم
کو چھوڑ کر عام مصنفین اور علم فروش اہلِ قلم کی تصانیف و مضامین (مطبوعات
دنی درجہ کے شعر و ادب، افسانوں اور اس قبیل کے دوسرے ادنی لٹریچر پر مشتمل ہوتا ہے، اور ادبی
بترا ہی، ادبی خرافات سے بھرے رہتے ہیں، جس سے نوجوانوں کی صحیح ذہنی تربیت کے بجائے
بگڑ جاتا ہے، اس کی اصلاح کی بڑی ضرورت ہے،

نوں کے فکری و علمی لٹریچر کی بھی اردو مین کمی ہے، خالص مذہبی اور تاریخی لٹریچر تو بہ قدر ضرورت پیدا
لیکن ہندوستان مین مسلمانون کی فکری مذہبی سرگذشت کی کمی ہے، جدید تعلیم یافتہ اصحاب علم کی توجہ زیادہ تر
کی اسلامی تاریخ و تمدن کی جانب ہے، اسکی ضرورت و اہمیت اپنی جگہ مسلّم ہے لیکن اس پر بہت
ے والے موجود ہین، اور برابر ہوتا رہتا ہے، اس لئے اب دوسرے پہلو کی جانب بھی توجہ کی ضرورت
و کم اہم نہین، ایک پہلو پر زور دینے کا نتیجہ یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمان سلاطین کے سیاسی
ناموں سے تو کم و بیش ہر تعلیم یافتہ شخص واقف ہے لیکن حضرت مجدد الف ثانی، خانوادۂ ولی اللّٰہی
نا سید احمد بریلوی، مولانا اسمٰعیل شہید، اور اس سلسلہ کے دوسرے بزرگوں نے ہندوستان مین
لمانون کی سیاسی سربلندی اور ان کی مذہبی تجدید و اصلاح کے لئے جو قلمی اور مجاہدانہ کارنامے
ں سے نہ صرف نوجوان بلکہ بہت سے پرانے تعلیم یافتہ اشخاص تک ناواقف ہین،

لمان نوجوانوں کی بے راہ روی اور اسلامی قومیت سے دوری کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ انکو
ے کے حالات اور کارناموں سے واقفیت نہیں اس لئے وہ ہر سیاسی سراب کی جانب لپکتے ہین
بِ علم نے اب ادھر توجہ کی ہے اور اس سلسلہ میں متفرق مفید مضامین اور بعض کتابیں شائع ہوئی ہیں
ں موضوع پر صحیح نقطۂ نظر سے وسیع لٹریچر شائع کرنے اور جدید تعلیم یافتہ اصحاب علم کو خاص طور سے

اسکی جانب توجہ کی ضرورت ہو لیکن یہ بڑا نازک کام ہو آجکل اقتصادیات، اشتراکیت اور اس قبیل کے دوسرے بین الاقوامی مسائل ونظریات کا دور ہو بغیر اس رنگ کے کوئی خیال اور کوئی تحریک جدید طبقہ میں مشکل مقبول ہوتی ہے، اس لئے بعض مخلص اور صاحب علم ونظر علما تک سے اس راہ میں لغزش ہو جاتی ہے اور وہ نیک نیتی سے اسلام کی محبت وخدمت کے جذبہ میں اس کو ان نظریوں کی زد سے بچانے اور نئے طبقہ کو اسکی جانب مائل کرنے کے لئے اسلامی تعلیمات اور اسلامی تاریخ کو جدید سیاسی افکار کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کرتے ہیں جس سے اس کا اصلی چہرہ سیاست کی نقاب میں چھپ جاتا ہے، اور اسلام ایک مُنَزَّل من اللہ دین کے بجائے محض ایک انٹرنیشنل سیاسی فکر بنکر رہ جاتا ہے، اور اس کی پوری مذہبی تاریخ محض سیاسی سرگذشت کا قالب اختیار کرلیتی ہو، اسلام کی بین الاقوامیت سے کون انکار کرسکتا ہو، وہ خود کَافَّۃً لِلنَّاس ہونے کا مدعی ہے، لیکن محض سیاسی فکر کی حیثیت سے نہیں بلکہ بغیر کسی تاویل اور نکتہ آفرینی کے اپنی تمام روحانی، اخلاقی تعلیمات اور مادی قوانین وضوابط کے ساتھ وہ ایک عالمگیر دعوت ہے، اس پہلو کو بچانے کی بڑی ضرورت ہے، ورنہ اسلام محض ایک سیاسی نظام بن کر رہ جائے گا، جس سے اس کا نہ پیش کرنا ہی بہتر ہے کہ یہ اسلام کی خدمت نہیں بلکہ اس کو بگاڑنا ہے،

اس وقت کئی اداروں میں ہندستانی تاریخ کی تدوین کا کام ہو رہا ہے، حال میں سرسپرو کی صدارت میں ایک نئے ادارہ انڈین ہسٹری انسٹی ٹیوشن کے قیام کی اطلاع ملی ہے، تاریخ نویسی کے لئے اس کے ماتحت تیرہ سب کمیٹیاں بھی بن گئی ہیں، لیکن ابھی اس کے متعلق تفصیلات کا علم نہیں ہوا ہے کہ اس کے بارہ میں کوئی صحیح رائے قائم کی جاسکے، لیکن سرسپرو کی صدارت سے امید ہے کہ یہ تاریخ صحیح قومی نقطۂ نظر سے لکھی جائیگی،

مقالات

فلسفۂ اشراق اور اسلام

(طبیعت)

از

مولانا عبدالسلام ندوی

اگرچہ فلسفۂ مشائیہ کی طرح فلسفۂ اشراق کے متعدد مسائل عقائد اسلام کے مخالف ہیں، تاہم بہت سے مسائل ایسے بھی ہیں جن کے ذریعہ سے اسلام کے اصولی عقائد کی تائید کیجا سکتی ہے، اس لئے وہ مسلمانوں کے لئے فلسفۂ مشائیہ سے زیادہ دلچسپی کا مستحق ہے، مثلاً مذہبی اور فلسفیانہ دونوں حیثیتوں سے ایک بڑا اہم مسئلہ یہ ہے کہ عالم کون و فساد میں جو تاثیر و تاثر، فعل و انفعال اور تغیر و انقلاب ہوتا رہتا ہے، اس کا اصلی سبب کیا ہے؟ فلسفیوں کا ایک گروہ جو طبعیین کے لقب سے مشہور ہے، اس کو طبیعت کا فعل قرار دیتا ہے اور حکمائے اسلام میں معتزلہ بھی اسی گروہ کے ہم خیال ہیں اور اسی بنا پر وہ ہر چیز میں ایک طبعی خاصیت کے قائل ہیں جس سے اس کے مخصوص آثار و افعال صادر ہوتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ گروہ خدا کے وجود کا منکر نہیں ہے، بلکہ اس کے نزدیک یہ خواص و آثار خداوند تعالیٰ کی حکمت و مصلحت کی دلیل ہیں، چنانچہ علامہ جمال الدین قفطی اخبار الحکماء میں لکھتے ہیں کہ حکماء کا گروہ جس نے موجودات کے

اصولی امور پر نظر ڈالی اور خدا کے ضروری اوصاف سے بحث کی، دو فرقوں میں منقسم ہے، ایک طبعین اور دوسرے الہیئین، ان دونوں فرقوں کے علاوہ قدماء کے فلاسفہ کا ایک گروہ اور تھا جو خدا کا منکر تھا اور کہتا تھا کہ عالم اسی حالت میں ہمیشہ سے موجود تھا، نہ کسی صانع نے اس کو بنایا اور نہ کسی صاحب اختیار ذات نے اسکو اپنے اختیار سے پیدا کیا، آسمان کی حرکت دوریہ کی کوئی ابتدا نہیں ہے، انسان نطفہ سے اور نطفہ انسان سے، نباتات دانہ سے اور دانہ نباتات سے پیدا ہوا ہے، اس فرقہ کے حکماء میں سب سے زیادہ مشہور شخصیت تالیس ملطی کی ہے اور وہی اس مسئلہ کا موجد ہے، یہی فرقہ ہے جس کو دہریہ اور زنادقہ کہتے ہیں، لیکن حکماء طبعین کا گروہ جو طبیعت کے تاثیر و تاثر اور فعل و انفعال سے بحث کرتا ہے، اور یہ پتہ لگاتا ہے کہ اس کے فعل و انفعال سے کون کون سی موجودات پیدا ہوئیں، جو نباتات کے خواص اور حیوانات کے اعضاء کی تشریح و ترکیب سے یہ نتیجہ نکالتا ہے، کہ ان کے اجتماع و امتزاج سے کون کون سی قوتیں پیدا ہوتی ہیں، وہ ان مباحث کے ذریعہ سے خدا کی تعظیم و تقدیس کرتا ہے، اور اس کی مخلوقات کی تحقیق کر کے یہ عقیدہ قائم کرتا ہے کہ خداوند تعالیٰ فاعل مختار، قادر، حکیم اور علیم ہے اور تمام موجودات کو اپنی حکمت سے پیدا کیا ہے، اور اپنے علم و ارادہ سے ان کے مخصوص درجے قائم کئے ہیں،

یہاں تک تو اس گروہ کا فلسفہ اسلام کے مخالف نہیں ہے، اور اسی حد تک معتزلہ نے اس کی تقلید کی ہے، لیکن بدبختی سے اس گروہ نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس حد سے آگے بڑھ کر یہ رائے قائم کی کہ دنیا میں جس قدر موجودات ہیں وہ اپنے طبعی مقصد کو پہنچ کر فنا ہو جاتی ہیں، اور انسان بھی ان ہی موجودات میں داخل ہے، اس لئے اس کی طبعی قوتیں جس حد تک اس کی مدد کرتی ہیں وہ زندہ رہتا ہے، اس کے بعد اور تمام موجودات کی طرح فنا ہو جاتا ہے اور دوبارہ زندہ نہیں ہوتا اس لئے وہ قیامت اور حشر و نشر کا انکار کرتا ہے، اور دہریوں اور زندیقوں

کے گروہ میں شامل ہوجاتا ہے، لیکن حکماے الٰہیین بالخصوص افلاطون جو فلسفۂ اشراق کا بانی اور اس گروہ کا سرخیل ہے، اگرچہ طبیعت اور اس کے آثار و خواص کا منکر نہیں ہے، تاہم طبیعت کی ایک ایسی تشریح کرتا ہے، جو عقائد اسلام سے بہت کچھ مناسبت و مشابہت رکھتی ہے، لیکن اس تشریح سے پہلے یہ بتادینا ضروری ہے، کہ مشائیں کے نزدیک طبیعت کی تعریف کیا ہے ؟ اور طبعی افعال کس کو کہتے ہیں ؟ حکماے اسلام میں علامہ ابوالبرکات بغدادی نے کتاب المعتبر میں طبیعت کی مختلف تعریفیں کی ہیں، لیکن ان میں سب سے بہتر تعریف یہ ہے کہ "جو افعال بغیر کسی قسم کی تعلیم اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے صادر ہوں وہ طبعی افعال ہیں" لیکن ان کی بھی دو قسمیں ہیں

(۱) ایک تو یہ کہ طبیعت سے اس قسم کے جو افعال صادر ہوں ان کا تعلق علم سے ہو، مثلاً انسان کا ہنسنا، رونا، چلنا، بیٹھنا اور سونا وغیرہ اگرچہ کسی خارجی دباؤ اور تعلیم کا نتیجہ نہیں تاہم انسان کا علم ان سے متعلق ہوتا ہے،

(۲) دوسرے وہ طبعی افعال جن کا تعلق علم سے نہ ہو جیسا کہ ایک درخت میں شاخیں اور پتیاں نکلتی ہیں، پھل پیدا ہوتے ہیں، وہ زمین سے اجزاے غذائی کو جذب کرکے اپنے ہر حصہ میں پھیلاتا ہے، لیکن اس کو اس کا مطلق علم نہیں ہوتا، اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ طبیعت علم و شعور سے خالی ہوتی ہے، لیکن اس دوسرے قسم کی بھی دو قسمیں ہیں،

(۱) ایک تو یہ کہ طبیعت کے اس غیر شاعرانہ فعل کا رُخ ایک ہی جانب ہو، مثلاً آگ کا شعلہ ہمیشہ اوپر ہی کا رُخ کرتا ہے، پتھر ہمیشہ نیچے ہی کو گرتا ہے،

(۲) دوسرے یہ کہ اس کا کوئی خاص رُخ نہ ہو، بلکہ وہ ہر طرف مائل ہوسکے، مثلاً درخت کی جڑ نیچے کا رُخ کرتی ہے، شاخیں اوپر کی طرف بڑھتی ہیں، اور ہر طرف پھیلتی ہیں، ان دونوں قسموں میں طبیعت اسی چیز کو کہتے ہیں جس کے افعال کا رخ صرف ایک ہی

اس تعریف سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ طبیعت اس غیر شعوری قوت کا نام ہے جس کے افعال ایک ہی نہج، ایک ہی طرز اور ایک ہی اسلوب پر واقع ہوں۔ طبیعت کی حقیقت اور ماہیت کے متعین ہو جانے کے بعد ہم کو دیکھنا چاہئے کہ طبیعت کے متعلق متکلمین اسلام کا کیا خیال ہے؟ متکلمین کے گروہ میں سب سے پہلے طبیعت اور اس کے آثار و افعال کا انکار اشاعرہ نے کیا چنانچہ علامہ ابن تیمیہ الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں:۔

> اسی طرح متکلمین کی یہ بھی غلطی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ خدا نے کسی چیز کو کسی سبب اور کسی حکمت سے نہیں پیدا کیا اور یہ کہ اجسام میں خدا نے خاصیتیں اور خاص خاص قوتیں اور طبیعتیں نہیں رکھیں، اور یہ کہ جو چیز پیدا ہوتی ہے، فاعل مختار اس کو بلا کسی تخصیص کے خود پیدا کر دیتا ہے،

اشاعرہ کے اس انکار کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس سے معجزات کا ثبوت جو بظاہر قانون قدرت کے مخالف ہوتے ہیں، آسانی سے ہو سکے، کیونکہ جب کوئی قانون قدرت ہی نہیں ہے تو معجزات کو قانون قدرت کے مخالف نہیں کہا جا سکتا، لیکن اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ایک غیر ذی روح قوت سے اس قدر مختلف، متنوع، عجیب اور بوقلموں آثار و افعال نہیں صادر ہو سکتے، چنانچہ رسائل اخوان الصفا میں ہے:

بان الذین انکروا فعل الطبیعۃ	جن لوگوں نے طبیعت کے فعل کا انکار کیا
یقولون انہ لا یصح الفعل الا من	وہ کہتے ہیں کہ فعل صرف ایک زندہ اور
حی قادر،	صاحب قدرت ذات سے سرزد ہو سکتا ہے

اسی بنا پر مصنفین رسائل اخوان الصفا نے جو فلسفہ و شریعت میں تطبیق دینے کے مدعی ہیں طبیعت کو ایک ذی روح اور صاحب قدرت ہستی قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ "جن حکماء نے عالم مادیات کے حوادث و مخلوقات پر بحث کی ہے، وہ ان تمام آثار و افعال کو طبیعت کی طرف منسوب

کرتے ہیں، اسی طرح علماء کی ایک جماعت طبیعت کے افعال بلکہ خود طبیعت کے وجود ہی کی منکر ہے، اس بنا پر ہم کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ طبیعت کے معنی بتائیں اور یہ ظاہر کریں کہ جن لوگوں نے طبیعت کے افعال کا انکار کیا ہے ان کو طبیعت کے معنی معلوم نہ ہو سکے اور اسی وجہ سے انھوں نے اس کے افعال کا انکار کر دیا،

تو برادرمن، تم کو معلوم ہونا چاہئے کہ طبیعت نفس کلی کی بہت سی قوتوں میں سے ایک قوت کا نام ہے جو اس سے نکل کر ان تمام اجسام میں پھیل گئی ہے، جو فلک قمر کے نیچے ہیں اور ان کے تمام اجزاء میں سرایت کر گئی ہے، شریعت کی اصطلاح میں اسی کا نام ملائکہ ہے، جن کے متعلق حفاظت عالم کا کام کیا گیا ہے، لیکن فلسفیانہ اصطلاح میں ان کو قوائے طبعیہ کہتے ہیں، اور وہ خداوند تعالیٰ کے حکم سے اجسام پر اثر انداز ہوتی ہیں، لیکن جن لوگوں نے طبیعت کے فعل کا انکار کیا وہ اس لفظ کے معنی نہ سمجھ سکے اور یہ خیال کیا کہ اس لفظ کا مفہوم جسم ہے: حالانکہ جسم بحیثیت جسم کے فریقین کے اجماع اور دلائل صحیحہ کے رو سے کوئی فعل صادر نہیں کر سکتا،

برادرمن! تم کو جاننا چاہئے کہ جن لوگوں نے طبیعت کے فعل کا انکار کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ فعل صرف زندہ اور صاحب قدرت ہستی سے صادر ہو سکتا ہے اور یہ بالکل صحیح ہے، لیکن وہ لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ زندہ اور صاحب قدرت صرف وہ جسم ہو سکتا ہے جو ایک مخصوص ہیئت کے ساتھ اعراض مثلاً حیات، قدرت، اور علم وغیرہ کا محل ہو، لیکن یہ لوگ اس سے ناواقف ہیں کہ اس جسم کے ساتھ ایک دوسرا روحانی جوہر بھی ہے جو نظر نہیں آتا اور اس کا نام نفس ہے اور ان تمام اعراض کو جو اُن کے نزدیک جسم میں حلول کئے ہوئے ہیں یہی نفس ان میں عمل کر کے پیدا کرتا ہے، تو برادرمن جن لوگوں نے طبیعت کے فعل کا انکار کیا ہے وہ علم النفس سے واقف نہ تھے اور اس ناواقفیت کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے حواس کے ذریعہ سے اس کا علم حاصل کرنا چاہا اور جب حواس کے ذریعہ

سے اس کا علم حاصل نہ ہو سکا تو اس کے وجود ہی کا انکار کر دیا، لیکن جن لوگوں نے نفس کے وجود کو معلوم کیا ان کو یہ علم ان افعال سے ہوا جن کو نفس جسم میں کرتا ہے، کیونکہ انھوں نے جب جسم کے حالات کی جانچ پڑتال کی تو ان کو معلوم ہوا کہ صرف جسم کوئی فعل صادر نہیں کر سکتا، اور جو اعراض اس میں حلول کئے ہوئے ہیں وہ بھی کوئی فعل نہیں صادر کر سکتے، بلکہ فعل جو کچھ کرتا ہے صرف نفس کرتا ہے، باقی جسم اور اس کے اعراض تو وہ بمنزلہ نفس کے آلے کے ہیں جیسا کہ تمام کاریگروں کو آلے کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً بڑھئی اپنا فعل لکڑی میں جو ایک طبعی جسم ہے مادی آلات مثلاً بسولے اور آرے وغیرہ کے ذریعہ سے کرتا ہے، لیکن یہ تمام آلے مصنوعی جسم ہیں، اور خود کاریگروں کے جسم بھی طبعی اجسام میں شامل ہیں اور وہ ان کے نفوس کا آلہ ہیں،

اب معلوم ہوا کہ طبیعت کیا چیز ہے؟ اور یہ کہ وہ نفس کلیہ فلکیہ کی قوتوں میں سے ایک قوت ہے اور فعل صرف نفس سے صادر ہوتا ہے اور اجسام میں اپنے افعال اپنی قوت کے ذریعہ سے کرتا ہے، اور تمام اجسام اس کے آلات وادوات ہیں اور وہ ان ہی میں وہ عمل کرتا ہے"

بعض صوفیہ بھی طبعی قوت ہی کو ملائکہ کہتے ہیں، البتہ ان کا موضوع چونکہ تمام مادی اجسام میں صرف انسان کی ذات ہے اس لئے وہ صرف انسان کی طبعی قوتوں کو ملائکہ کہتے ہیں، چنانچہ مولانا عبد العلی بحر العلوم مثنوی مولانا روم کے بعض اشعار کی شرح میں لکھتے ہیں:-

پس جبرئیل کہ مشہود رسل علیہم السلام است   تو جبرئیل جو انبیاء علیہم السلام کو نظر آتے ہیں،
و وحی از جانب حق سبحانہ می رساند آں   اور خدا کی طرف سے وحی لاتے ہیں وہ حقیقت
حقیقت جبرئیلیہ است کہ قوتے از قوائے   جبرئیلیہ ہے جو انبیاء کی قوتوں میں سے ایک
رسل بود متصور شدہ در عالم مثال بصورتے   قوت کا نام ہے، یہی قوت صورت بن کر
کہ مکنون بود در رسل مشہود می شود مر رسل   عالم مثال میں انبیاء کو محسوس ہوتی ہے،

می گردد و پیغام حق می رساند پس رسل مستفیض
از خود اند نہ از دیگرے ایس ہر چہ کہ رسل
مشاہدہ می کنند مخزون در خزانہ جنانِ ایشان
بود ہمچنیں عزرائیل کہ بہ وقت موت مشہود
می شوند میت را آں ہموں حقیقت عزرائیلیہ
است کہ قوتے از قواے میت است
کہ متصور شدہ بہ صورتے در عالم برزخ
مشہود می شود میت را و ایں صورت
ہم مکنون بود در میت و بہ ایں مشیر است
قول اللہ تعالیٰ قُلْ یَتَوَفّٰکُمْ مَّلَکُ الْمَوْتِ
الَّذِیْ وُکِّلَ بِکُمْ بگو اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)
وفات می دہد شمارا آں ملک الموت کہ
سپرد کردہ شدہ است بہ شما یعنی در شما
است قوتے از قواے شما شدہ و در قبر
منکر نکیر مشہود خواہند شد از ہمیں قبیل است
(شرح مولانا عبد العلی بحر العلوم بر مثنوی جلد ۳
صفحہ ۵۰ مطبوعہ نولکشور بحوالہ سوانح مولانا)

خدا کی طرف سے قاصد بنکر پیغام لاتی ہے تو
انبیاء اپنے آپ ہی سے مستفیض ہوتے ہیں،
نہ کسی اور سے، جو کچھ ان کو نظر آتا ہے وہی
ہے جو خود ان کے خزانے میں مخزون تھا
اسی طرح عزرائیل جو موت کے وقت مرنے والے
کو نظر آتے ہیں وہ حقیقت عزرائیلیہ
ہے، جو مردے کے قویٰ میں سے ایک قوت
ہے، وہی صورت بن کر عالم برزخ میں
مردے کو نظر آتی ہے، اور یہ صورت
بھی مردے میں پہلے ہی سے مخفی تھی؛
اور قرآن مجید کی اس آیت میں قُلْ
یَتَوَفّٰکُمْ الخ اسی کی طرف اشارہ ہے،
یعنی کہدو اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہ وہ
ملک الموت تمہاری جان نکالتا ہے، جو
تم پر متعین کیا گیا ہے، یعنی تمہیں میں ایک
قوت ہے منجملہ اور قویٰ کے اور قبر میں
جو منکر نکیر نظر آئیں گے وہ بھی اسی قسم کی بات ہے۔

لیکن طبیعیات کا موضوع چونکہ تمام مادی اجسام ہیں اس لئے ہر جسم کی طبعی قوت کو بھی ملائکہ کہہ سکتے ہیں، اور ہمارے زمانہ کے ارباب طبائع یعنی نیچریوں نے اسی قسم کے فلسفیانہ نظریات کی

بنا پر ملائکہ کی تعبیر قوت ہی سے کی ہے، لیکن یہ نظریہ اسلام کے عقائد سے کسی قدر دور ہے، کیونکہ ظاہر قرآن وحدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ کی ایک مستقل روحانی حقیقت ہے اوران کی دنیا اس مادی دنیا سے بالکل الگ ہے، وہ اگرچہ عالم مادیات سے تدبیر و تصرف کا تعلق رکھتے ہیں، لیکن اس میں ضم نہیں ہو جاتے، بلکہ اس سے الگ رہتے ہیں، البتہ حکمائے اشراق نے طبیعت کی جو حقیقت بتائی ہے، وہ اسلام کے ظاہری عقیدہ سے قریب تر ہے، اور اس حقیقت کے رو سے اگرچہ طبیعت کو ملائکہ اور ملائکہ کو طبیعت کہا جا سکتا ہے، لیکن با ایں ہمہ ملائکہ کا یہ گروہ اس مادی دنیا سے الگ رہتا ہے، اور اس کی ذات کسی جسم میں مدغم ہو کر نہیں پائی جاتی،

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ افلاطون کے نزدیک مادی اجسام کی ہر نوع مثلاً آگ، پانی، خاک اور ہوا وغیرہ کے لئے ایک بسیط، نورانی صورت بذات خود قائم وموجود ہے اور اس کے لئے کوئی محل ومکان نہیں ہے، بلکہ وہ خالص روحانی چیز ہے، تمام اجسام کی صور نوعیہ جن سے اس جسم کے آثار وافعال صادر ہوتے ہیں، اس کا مجسمہ اس کا پرتو اور اس کا سایہ ہیں اور وہ ان سب کی روح ہے، کیونکہ وہ لطیف ہے اور یہ کثیف، اور اس کی لطافت اور اس کی کثافت کی وجہ سے دونوں میں روح اور مادہ کی نسبت ہے، ان ہی نورانی اور قائم بالذات صورتوں کا نام "مثل افلاطونیہ" ہے جو اگرچہ خاص طور پر افلاطون کی طرف منسوب ہیں، لیکن افلاطون سے پہلے جو حکما گذرے ہیں مثلاً سقراط، اور سقراط سے بھی پہلے ہرمس، اغاثا ذیمون اور انباذقلس بھی اسکے قائل ہیں، اور تمام حکمائے ایران کو بھی اس سے اتفاق ہے کہ ہر جسمانی نوع یعنی آسمان، ستارے عناصر اور ان کے مرکبات کی تربیت و پرداخت اور تدبیر و تصرف کے لئے عالم نور یا عالم روح میں ایک نورانی ہستی موجود ہے جس کو فلسفیانہ اصطلاح میں رب النوع کہتے ہیں، وہی ان کو نشوونما دیتی ہے، وہی ان کو کھلاتی ہے، اور وہی ان کو پیدا کرتی ہے، کیونکہ نباتات اور حیوانات سے اس قسم

کے جو مختلف آثار و افعال صادر ہوتے ہیں ان کو ایک بسیط اور غیر ذی شعور طبیعی قوت کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا،

مشائیہ کے نزدیک عقول یعنی ملائکہ کی تعداد صرف دس میں محدود ہے، لیکن حکمائے اشراق کے نزدیک چونکہ دنیا میں غیر محدود نوعین موجود ہیں اس لئے ان کی تربیت و پرداخت کے لئے جو فرشتے یا رب النوع مقرر ہیں ان کی تعداد بھی غیر محدود ہے، اور حکمائے ایران نے ان میں سے بہتوں کے نام بھی رکھے ہیں، مثلاً پانی کے رب النوع کا نام خرداد، درختوں کے رب النوع کا نام مرداد اور آگ کے رب النوع کا نام اردی بہشت ہے، اور وہی آگ کو روشن کرتا ہے، وہی چراغ کی بتی کی لو کو قائم رکھتا ہے، اور اسی کے ذریعہ سے بتی تیل کو جذب کرتی ہے،

قرآن مجید اور احادیث سے ثابت ہے کہ ملائکہ کا کام نظام عالم کا انصرام ہے، چنانچہ قرآن مجید کی ایک آیت کے اس ٹکڑے "فَالْمُدَبِّرَاتِ اَمْرًا" سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان فرشتوں کا کام خدا کے حکم سے نظام عالم میں تدبیر و تصرف کرنا ہے، ایک آیت کے الفاظ یہ ہیں "وَیُرْسِلُ عَلَیْکُمْ حَفَظَۃً" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان فرشتوں کا کام عالم کی حفاظت اور نگہبانی ہے، ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر چیز پر ایک فرشتہ مقرر ہے، یہاں تک کہ بارش کے ہر قطرہ کے ساتھ ایک فرشتہ اترتا ہے، بہرحال ان ہی فرشتوں کا نام اشراقیین کی اصطلاح میں ارباب الانواع ہے، اور انھوں نے ان کے وجود پر حسب ذیل دلائل قائم کئے ہیں،

(۱) دنیا میں جس قدر نوعین موجود ہیں، وہ ایک غیر متبدل اصول کی پابند ہیں، اور ان ہی غیر متبدل اصول کا نام نظام عالم قانون قدرت اور لا آف نیچر ہے، انسان سے ہمیشہ انسان ہی اور گیہوں سے ہمیشہ گیہوں ہی پیدا ہوتا ہے، لیکن یہ نظام محض بخت و اتفاق سے قائم نہیں ہوا ہے، کیونکہ اتفاقی امور دائمی بلکہ اکثری بھی نہیں ہوتے، حالانکہ نظام عالم ہمیشہ ایک ہی طرز اور ایک ہی اسلوب کے مطابق

چل رہا ہے، اس نے اس کو ایک ایسی ہستی کا معلول قرار دینا چاہئے جو بذاتِ خود قائم، ثابت اور غیر متبدل ہو، اسی ہستی کا نام رب النوع ہے اور وہی دنیا کی تمام نوعوں میں تدبیر و تصرف کرتی ہے، وہی ان کی محافظ و نگہبان ہے، اور اسی کی جانب سے ان پر مناسب اوصاف و عوارض کا فیضان ہوتا ہے، مور کے پروں میں جو عجیب و غریب رنگ اور نقش و نگار پائے جاتے ہیں، ان کی علت یہی رب النوع ہے، مشائین اس کو ان پروں کے مزاج کی طرف منسوب کرتے ہیں لیکن اس پر ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے، اور وہ متعین طور پر ان مختلف رنگوں کا کوئی سبب نہیں بیان کر سکتے،

(۲) اشراقیین کا ایک نہایت اہم اصول قاعدہ امکان اشرف ہے یعنی یہ کہ جب ممکن اخس کا وجود ہوگا، تو اس کے وجود سے پہلے لازمی طور پر ممکن اشرف کا وجود ہوگا، ادنیٰ کے لئے اعلیٰ کا ہونا ضروری ہے، اور اس قاعدہ کے مطابق ارباب الانواع کا وجود خود بخود ثابت ہو جاتا ہے، کیونکہ دنیا میں جس قدر مادی نوعیں موجود ہیں، ان کا درجہ مجردات سے کم ہے اس لئے ان کے وجود کے لئے اس قسم کی مجرد ہستیوں کا وجود ضروری ہے، جو اُن سے اشرف و اعلیٰ ہوں اور ان ہی ہستیوں کا نام ارباب الانواع ہے،

(۳) انبیاء اور حکماء کے کشف و مشاہدہ سے بھی ان کا وجود ثابت ہوا ہے، اور اس کشف و مشاہدہ کے انکار کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، بطلیموس وغیرہ نے افلاک و ثوابت وغیرہ کا مشاہدہ کیا، اور اسی مشاہدہ پر علم ہیئت اور علم نجوم کی بنیاد قائم ہوئی، اسی طرح جن حکماء نے اپنے روحانی مشاہدے میں ان ارباب الانواع کو دیکھا ہے، ان کی رائے کیوں نہ تسلیم کی جائے؟ یہی ارباب الانواع ہر نوع کی طبیعت ہیں، اور ان ہی کے ذریعہ سے ان کے آثار و افعال صادر ہوتے ہیں، ارسطو نے طبیعت کی تعریف یہ کی تھی کہ "وہ ہر چیز کی حرکت و سکون کی علت ہے" لیکن یحییٰ نحوی نے اس پر اعتراض کیا کہ اس سے طبیعت کا وجود ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے فعل کا وجود ثابت ہوتا ہے، اس کے بعد اس نے اپنی محققانہ رائے یہ ظاہر کی کہ طبیعت اس روحانی قوت کا نام ہے جو تمام اجسام عنصریہ میں

ساری ہے، وہ ان اجسام میں تصویر بناتی ہے، ان کی تدبیر کرتی ہے، ان کے حرکات و سکنات کی علت ہے اور ایک خاص مقصد کے لئے اپنا عمل کرتی ہے اور جب وہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے، تو رک جاتی ہے۔

اسلامی فرقوں میں صرف اشاعرہ طبیعت کے وجود کے منکر ہیں، ان کے علاوہ معتزلہ و محدثین اس کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں، معتزلہ کے دلائل تو غالباً وہی ہیں جو فلسفۂ مشائیہ کی کتابوں میں مذکور ہیں، لیکن محدثین نے حدیث اور اشعار عرب سے اس پر استدلال کیا ہے، چنانچہ علامہ ابن حزم ظاہری ملل ونحل میں لکھتے ہیں کہ "اشاعرہ نے کلیۃً تمام طبائع کا انکار کیا ہے اور وہ کہتے ہیں کہ نہ تو آگ میں حرارت ہے، نہ برف میں برودت ہے، اور نہ دنیا میں کوئی طبیعت ہی، صرف چھونے کے وقت آگ میں گرمی اور برف میں سردی پیدا ہو جاتی ہے، نہ تو شراب میں نشہ کی طبیعت ہے، اور نہ منی میں پیدا کرنے کی طاقت، بلکہ خدا جو کچھ پیدا کرنا چاہتا ہے پیدا کر دیتا ہے، اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ آدمیوں کے نطفے سے اونٹ اور گدھے کے نطفے سے انسان پیدا کر دے"

اس سے ان کا مقصد معجزات کا اثبات ہے، کیونکہ وہ معجزات کو خرق عادت کہتے ہیں، خرق طبیعت نہیں کہتے، لیکن علامہ ابن حزم اس کی تردید کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ میں نے اس کے متعلق بعض اشاعرہ سے مناظرہ کیا اور کہا کہ جس زبان میں قرآن مجید نازل ہوا ہے وہ تمہارے خیال کو باطل کرتی ہے، کیونکہ عربی زبان میں طبیعت، خلیقہ، سلیقہ، بحیرہ، غریزہ، سجیہ اور جبلت کے الفاظ آئے ہیں اور یہ الفاظ زمانۂ جاہلیت میں استعمال کئے گئے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو سنا ہے اور ان کا انکار نہیں کیا ہے، صحابہؓ نے اور ان کے بعد کے لوگوں نے بھی ان کا انکار نہیں کیا، ایک صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ مجھ میں حلم و بردباری پائی جاتی ہے، مجھ میں یہ اوصاف جبلی ہیں یا کسبی؟ آپؐ نے فرمایا کہ جبلی ہیں، اور یہ تمام الفاظ مترادف اور ہم معنی

اب اس نے مجبور ہو کر کہا کہ میں تو صرف انسان میں طبیعت کو مان سکتا ہوں، میں نے کہا کہ اس تخصیص کی کیا وجہ ہے؟ بلکہ وہ تو بداہتہً وحشاً دنیا کی ہر مخلوق میں موجود ہے، اب اس کے پاس طبع کاری کا کوئی ذریعہ باقی نہ رہا، لیکن علامہ موصوف نے جو الفاظ گنائے ہیں اور اشعار عرب میں اس قسم کے جو الفاظ آئے ہیں ان سے فلسفیانہ اصطلاح کے مطابق طبیعت کا ثبوت نہیں ہوتا، اہل عرب نے ان الفاظ کو عادت اور ان اوصاف کے متعلق استعمال کیا ہے، جو انسان پر غالب ہوتے ہیں، خود علامہ موصوف تسلیم کرتے ہیں کہ اہل عرب نے طبیعت کے معنی میں عادت کا لفظ استعمال کیا ہے، چنانچہ حمید بن ثور ہلالی کہتا ہے،

سلی الربع ان یممت یا ام سالم   وھل عادۃ للربع ان یتکلما

اے ام سالم کھنڈر سے پوچھ   لیکن بولنا کیا کھنڈر کی فطرت ہے،

بعینہ اسی طرح عادت کے معنی میں طبیعت کا لفظ استعمال کیا جا سکتا ہے،

علامہ موصوف نے طبیعت کی تعریف یہ کی ہے کہ "اس میں کبھی تبدیلی نہیں ہو سکتی، انسان کی فطرت یہ ہے کہ وہ علوم و فنون سیکھ سکتا ہے اور گدھے کی فطرت یہ ہے کہ وہ نہیں سیکھ سکتا گیہوں سے جو اور خرما نہیں پیدا ہو سکتے، غرض اشیاء کے طبعی اوصاف وہ ہیں جن کے زائل ہو جانے کے بعد خود وہ چیز ہی فنا ہو جاتی ہے، شراب میں اگر نشہ کی کیفیت باقی نہ رہے تو وہ سرکہ بن جاتی ہے" لیکن اہل عرب نے اپنے اشعار میں طبیعت اور جبلت وغیرہ کے جو الفاظ استعمال کئے ہیں ان کی نسبت بہ مشکل یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ طبیعت کے اس معنی میں استعمال کئے گئے ہیں، اگر ایک صحابی میں علم و بردباری کا وصف جبلتہً موجود تھا تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ان کو کبھی غصہ آ ہی نہیں سکتا تھا خود علامہ موصوف لکھتے ہیں کہ "بعض اوصاف ایسے ہیں کہ اگر وہ زائل ہو جائیں تو نہ ان کا موصوف فنا ہو سکتا نہ اس کا نام بدل سکتا، اور ان کی تین قسمیں ہیں، ایک تو وہ جن کا زائل ہونا ممکن ہو، مثلاً ناک کا چپٹا ہونا، قد کا چھوٹا

ہونا، حبشی کا رنگ وغیرہ لیکن اگران اوصاف کے زائل ہونے پر بھی انسان انسان ہی رہیگا، دوسرے وہ جو ویر میں زائل ہو سکتے ہیں، مثلاً بالوں کی سیاہی وغیرہ، تیسرے وہ جو بہت جلد زائل ہو سکتے ہیں، مثلاً شرمندگی کی سرخی اور خوف کی زردی؛ اہل عرب نے اپنے کلام میں طبیعت اور سلیقہ وغیرہ کا جو لفظ استعمال کیا ہے ان میں سے دو پہلی صورتوں کے متعلق استعمال کیا ہے، لیکن اگر بالفرض یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اہل عرب نے ان الفاظ کا استعمال بالکل فلسفیانہ اصطلاح ہی کے مطابق کیا ہے تو سوال یہ ہے کہ اس معنی میں طبیعت کا مصداق کیا ہے؛ مشائین جسم کو تین جوہری اجزاء سے مرکب مانتے ہیں، ہیولیٰ، صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ، ان تینوں میں ہیولیٰ اور صورت تو تمام اجسام میں مشترک ہیں، اور ان سے جسم مطلق بنتا ہے، البتہ صورت نوعیہ ان میں امتیاز و تخصیص پیدا کرتی ہے، اور اسی سے ہر جسم کے آثار و افعال کا صدور ہوتا ہے، لیکن اہل عرب نے طبیعت وغیرہ کے الفاظ صورت نوعیہ کے معنی میں استعمال نہیں کئے ہیں، بہر حال اہل عرب کے اشعار اور حدیث کے الفاظ سے فلسفیانہ اصطلاح کے مطابق طبیعت کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔

شرعی حیثیت سے سب سے زیادہ موثق چیز قرآن مجید ہے اور قرآن مجید میں طبیعت کا لفظ کہیں نہیں آیا ہے، بلکہ جن مفسرین نے قرآن مجید کی فلسفیانہ تفسیر کی ہے، انھوں نے قرآن مجید کی بعض آیتوں کی تفسیر میں استنباطاً طبیعت کا انکار کیا ہے، چنانچہ قرآن مجید کی ایک آیت جو خداوند تعالیٰ کے وجود اور قدرت کی دلیل ہے، یہ ہے،

وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ	اور جو کچھ پھیلا دیا ہے واسطے تمہارے بیچ زمین کے
إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ	کہ مختلف ہیں رنگ اس کے تحقیق بیچ اس کے
(نحل)	نشانیاں ہیں واسطے اس قوم کے کہ نصیحت پکڑتی ہیں،

اور اس آیت کی تفسیر سے پہلے امام رازی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ کیوں نہیں ہو سکتا کہ یہ تمام مختلف الوان چیزیں فصول اربعہ کے پیہم آنے جانے سورج، چاند اور ستاروں کے اثر سے پیدا ہوئی ہوں" پھر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ "نباتات اور حیوانات کا وجود، طبیعت، آسمان اور ستاروں کے اثر سے نہیں ہو سکتا، کیونکہ طبیعت آسمان، ستارے، چاند اور سورج کی تاثیر کی نسبت تمام چیزوں کے ساتھ یکساں ہے، حالانکہ ان کا اثر مختلف ہے، گلاب کے پھول میں ایک ہی پنکھڑی کا ایک رخ نہایت سرخ اور دوسرا رخ نہایت زرد ہوتا ہے، حالانکہ وہ پنکھڑی نہایت باریک اور لطیف ہوتی ہے، لیکن ہم کو بداہتہً معلوم ہے کہ ستاروں اور آسمانوں کی نسبت اس پنکھڑی کے دونوں رخ کے ساتھ یکساں ہے اور ایک طبیعت ایک مادہ میں صرف ایک ہی اثر پیدا کر سکتی ہے، اسی بنا پر فلاسفہ کہتے ہیں کہ بسیط شکل صرف کرہ کی ہے، کیونکہ ایک مادہ پر طبیعت کا ایک ہی اثر پڑتا ہے، اور کروی ہی شکل کے تمام اطراف یکساں ہوتے ہیں، تو جب یہ ثابت ہو گیا کہ طبیعت کی نسبت اس پنکھڑی کے دونوں رُخ کے ساتھ یکساں ہے تو اس کا اثر بھی یکساں ہونا چاہئے حالانکہ اثر یکساں نہیں بلکہ مختلف ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ یہ متنوع اوصاف، یہ مختلف رنگ اور یہ گوناگوں حالات طبیعت کے اثر سے نہیں پیدا ہوئے ہیں، بلکہ ان کو ایک فاعل مختار اور حکیم نے پیدا کیا ہے، جس کو خدا کہتے ہیں اور "مَا ذَرَاَ لَكُمْ فِي الْاَرْضِ مُخْتَلِفًا اَلْوَانُهٗ" کا یہی مطلب ہے"

بہر حال دنیا کی تمام بوقلمونیاں اور رنگینیاں طبیعت کی طرف منسوب نہیں کی جا سکتیں بلکہ خداوند تعالیٰ ان کو مخصوص فرشتوں کے ذریعہ سے پیدا کرتا ہے، جن کو فلسفیانہ اصطلاح میں رب النوع کہتے ہیں، اور یہی فرشتے جیسا کہ حکمائے اشراقیین کا نظریہ ہے، ہر نوع کی طبیعت[1]

---

[1] چنانچہ علامہ قطب الدین شیرازی شرح حکمۃ الاشراق میں لکھتے ہیں کہ "زمین کی طبیعت برودت اور یبوست نہیں ہے"

جو ہر نوع میں اس کے مناسب اوصاف وعوارض پیدا کرتے رہتے ہیں۔ ان سے الگ طبیعت کا کوئی وجود نہیں، اس لئے اشاعرہ نے اشیار کے خواص وطبائع کا جو انکار کیا ہے وہ مذہب اور فلسفہ دونوں کے مطابق ہے،

(بقیہ حاشیہ صفحہ ماقبل) بلکہ اس کا رب النوع ہے جس کو حکمائے ایران اسفندار مذ کہتے ہیں اور اسی رب النوع نے زمین میں برودت اور یبوست کی کیفیت پیدا کی ہے، اسی طرح ہر نوع کو اگر اس کی کیفیات سے الگ کر لیا جائے تو اس کا رب النوع ہی اس کی طبیعت ہوگا، یہی وجہ ہے کہ ارباب اخوان الصفاء نے طبیعت کا نام ملائکہ رکھا ہے جو عالم کی تدبیر کرتے ہیں، شیخ الاشراق اسی رب النوع کو نور اور اس کا تعلق جس نوع سے ہوتا ہے، اس کو اس کا صنم یعنی بت کہتے ہیں، کیونکہ بت جس طرح غیر ذی روح ہوتا ہے، اسی طرح اس رب النوع کے بغیر وہ نوع ایک قالب بیجان ہوتی ہے،

برکلے اور اس کا فلسفہ

مشہور فلاسفر برکلے کے حالات زندگی اور اس کے فلسفہ کی تشریح اردو میں فلسفہ جدیدہ کی پہلی کتاب۔ ضخامت ۱۲۶ صفحے، قیمت :- عہ

مبادیِ علم انسانی

مادیت کی تردید میں برکلے کی مشہور کتاب "پرنسپلس آف ہیومن نالج" کا نہایت فصیح اور سنجیدہ ترجمہ جس میں حواس انسانی پر بحث کرکے مادیت کا ابطال کیا ہے،

ضخامت ۱۳۶ صفحے، قیمت : عہ

"منیجر"

ہندوستان میں کاغذ کی تاریخ

از

مولانا سید ابوظفر صاحب ندوی

آج جس کثرت سے ہم کاغذ کا استعمال کرتے ہیں، اس فراوانی کو دیکھ کر بہت کم اشخاص اس حقیقت سے آگاہ ہونگے کہ ایک زمانہ ایسا بھی ہندوستان پر گذرا ہے کہ یہاں کاغذ کا رواج نہ تھا،

ہندوستان کے مختلف صوبوں میں کاغذ کی جگہ دوسری مختلف چیزیں رائج تھیں، ضرورت کے وقت اُن ہی کو استعمال میں لاتے تھے، بھوج پتر، کھجور کے پتے، تاڑ کے پتے، تانبہ، پتھر، ریشم وغیرہ کا استعمال ہوتا تھا، چنانچہ اشوک کے فرمان آج بھی پتھر پر کندہ ہیں، اسی طرح عطیات کے پروانے جو ولبھی خاندان (کاٹھیاوار) کی طرف سے دیئے گئے تھے، تامر پتر (تانبہ کی تختی) پر تحریر ہیں، جن کو محکمۂ آثار قدیمہ کی طرف سے بمبئی کے عجائب خانہ میں رکھ دیا گیا ہے،

ہندوستان کی ہمعصر قومیں بھی اس سے واقف تھیں، جیسا کہ عربی کی ایک قدیم تاریخ میں ہے:

العرب تکتب فی اکتاف الابل	عرب اونٹ کے شانوں کی ہڈیوں اور کھجور
واللخاف ..... والھند فی النحاس	کے پتوں پر، اور ہندوستانی تانبہ، پتھر، اور
والحجارة وفی الحریر الابیض[1]	سفید ریشم پر لکھتے تھے،

ہندوستانیوں نے جب اس سے زیادہ ترقی کی تو درخت کے پتے استعمال کرنے لگے، اور

---

[1] کتاب الفہرست صفحہ ۲۱ مصر،

اس کے لئے انھوں نے بھوج پتر اور تاڑ زیادہ موزوں سمجھا، بیرونی لکھتا ہے:

عربی	اردو
امافی البلاد الجنوبیة فلھم شجر [سق] ا	جنوبی ہند میں ایک اونچا درخت کھجور اور نارجیل
کالنخل والنارجیل ذو ثمر یوکل	کی طرح ہوتا ہے جس کا پھل کھایا جاتا ہے، اس کے
وا وراق فی طول ذراع وعرض ثلاث	پتے طول میں ایک ہاتھ اور عرض میں تین [انگل]
اصابع مضمومة، یسمونھا تاری	کے برابر ہوتے ہیں، اس کا نام تاڑ ہے، اسی
(تاڑ) ویکتبون علیھا ویضم کتا [بھم]	پر لکھتے ہیں، اس کے بیچ میں ایک سوراخ
منھا خیط ینظمھا من ثقبة فی	کرکے دھاگے سے اسکو منظم کرلیتے
اوساطھا، فینفذ فی جمیعھا،	ہیں،
واما فی واسطة المملکة و	اور وسط مملکت اور اس کے شمالی حصہ میں
شمالھا فانھم یاخذون من لحاء	توز کے درخت کی چھال کو جس کی ایک قسم کمان
شجرة التوز الذی یستعمل نوع منه فی	کے غلاف میں استعمال کی جاتی ہے، اس کو
اغشیة القسی ویسمونه "بجوج" فی	بھوج کہتے ہیں، اسکا ایک گز کے طول اور پھیلی
طول ذراع وعرض اصابع ممدودة	ہوئی انگلیوں کے عرض کے برابر یا اس سے
فما دونه، ویعملون به عملاً کالتد [ھین]	کم لیتے ہیں، پھر اس پر ایک طرح سے مہرہ کشی
والصقل یصلب به ویتملس ثم	اور صیقل کرکے اس کو چکنا بنا دیتے ہیں جس سے
یکتبون علیھا، وھی متفرقة یعرف	وہ سخت چکنا ہو جاتا ہے تو اس پر لکھتے ہیں،
نظامھا بارقام العدد المتوالی، و	یہ متفرق ہوتے ہیں ان کی نظم و ترتیب کے لئے
یکون جملة الکتاب ملفوفة فی قطعة	صفحوں میں ہندسے لکھ دیتے ہیں، اور پوری
ثوب ومشدودة بین لوحین بقد [ھا]	کتاب دو تختیوں کے درمیان کپڑے کے ایک

واسم هذا الكتاب "پوتی" (پوتھی)	ایک ٹکڑے (جزو دان) میں لپٹی ہوتی ہو،
وبسائلهم وجميع اسبابهم منفذ	اور اس کا نام "پوتھی" ہوتا ہو، ان کے خطوط
فی التوز - ایضاً[1]	اور دیگر چیزیں سب اسی میں لکھی جاتی تھیں،

سجان رائے نے اڑیسہ کے حالات میں لکھا ہے کہ تاڑ کے پتہ پر فولادی قلم سے تحریر کرتے تھے، اس کے اصل الفاظ یہ ہیں:-

بر برگ درخت تار بفولادی قلم نامها نویسند	تاڑ کے پتہ پر لوہے کے قلم سے خطوط لکھتے
وخامها به مشت برگیرند، کاغذ وسیاہی کمتر	تھے، اور قلم کو مٹھی میں پکڑتے، کاغذ (بھوج)
بہ کار رود،	اور سیاہی بہت کم کام میں لاتے،

کشمیر کے حالات میں بیان کرتا ہوا تحریر کرتا ہے:-

وبیشتر بر توز درخت کہ خاص درآں ملک	اور زیادہ تر بھوج پتر پر جو اس ملک میں
است برنگارند، وہمگی کہن نامہا برآں نوشتہ	بکثرت ہوتا ہے لکھتے ہیں، اور قدیم تحریریں
وسیاہی چناں سازند کہ بشستن وشو	اسی پر ہیں، اور سیاہی اس طرح بناتے
نمی رود[2]	ہیں کہ دھونے سے زائل نہیں ہوتی،

ان بیانات سے واضح ہوگیا کہ ہندوستان میں کاغذ کا رواج نہ تھا، بلکہ پتوں پر لکھا کرتے تھے، اس قسم کی پوتھی جس کا بیرونی نے بیان کیا ہے، اب بھی ہندوستان میں موجود ہے، جس میں قدیم کتابیں تحریر کی گئی ہیں، ایک دفعہ احمد آباد میں خود راقم الحروف کو اس قسم کی پوتھی دیکھنے کا اتفاق ہوا، یہ جین مذہب کی ایک قدیم کتاب تھی، جو بھوج پتر پر لکھی گئی تھی، اس کے دونوں جانب دفتی کی جگہ چوبی تختی لگی تھی، جس کے سبب سے ذرا وزنی ہوگئی تھی،

---

[1] کتاب الہند للبیرونی ص۸ لیڈن [2] خلاصۃ التواریخ ذکر صوبہ جات قلمی دار المصنفین،

دوسری قدیم کتاب بودھ مذہب کی رنگون کے بڑے مندر میں تھی، جس وقت میں گیا تو اسکی نقل ایک سل (پتھر) پر کندہ کی جا رہی تھی، یہ کتاب تاڑ کے پتوں پر تھی،

کاغذ کی اصل ایجاد چینیوں کی ہے، یہ لوگ ایک قسم کی گھاس سے کاغذ بناتے تھے، الفہرست میں ہے،

والصین فی الورق الصینی ویعمل	چین والے چینی کاغذ پر لکھتے ہیں، جو گھاس
من الحشیش وھو اکثر ارتفاع	سے تیار کیا جاتا ہے، اور یہ شہر کی بڑی آمدنی
البلد[1]	کا ذریعہ ہے،

ابتدا میں اس قسم کے کاغذ سے دنیا ناواقف تھی، آٹھویں صدی عیسوی میں مسلمانوں نے اسکو سیکھا، اور پھر اُن کے توسط سے تمام دنیا میں یہ ہنر پھیل گیا،

بیرونی نے لکھا ہے کہ جب مسلمانوں نے سمرقند پر حملہ کیا تو قیدیوں میں چند ایسے بھی تھے جو کاغذ بنانا جانتے تھے، عربوں نے ان سے اس صنعت کو سیکھ کر اسے ترقی دی، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ

ولیس للھند عادۃ بالکتبۃ علی	ہندوستان میں یونانیوں کی طرح چمڑے پر
الجلود کالیونانیین فی القدیم	لکھنے کا دستور نہیں ..... کاغذ چینیوں کی
.... والکواغذ للصین وانما	ایجاد ہے، سمرقند میں اسکو چینی قیدیوں نے جاری
احدث صنعتھا بسمرقند سبی منھم	کیا، پھر وہاں سے مختلف مقامات میں
ثم عمل منہ فی بلاد شتی،	یہ صنعت پھیلی،[2]

ہندوستان فتح کرنے سے پہلے مسلمانوں میں کاغذ رائج ہو چکا تھا، اور مختلف مقامات میں اس کے کارخانے قائم ہو چکے تھے، غالباً سمرقند اور خراسان میں سب سے پہلے اس کا کارخانہ قائم کیا گیا

---

[1] کتاب الفہرست ص ۲۱ مصر [2] کتاب الہند ص ۸۱ لیڈن،

جہاں اس قسم کی گھاس بکثرت پیدا ہوتی تھی، پھر ۱۵۱ھ؍ ۷۶۸ء کے بعد عربوں نے کاغذ سازی میں ترقی کا قدم بڑھایا اور روئی سے کاغذ تیار کرنے لگے اور دوسری ہجری کے وسط سے اس کا استعمال باقاعدہ سرکاری دفتروں میں بھی ہونے لگا۔

ہندوستان میں گو مسلمانوں کی آمد و رفت پہلی صدی ہجری کی ابتدا ہی سے شروع ہو گئی تھی، مگر صوبہ سندھ پر قبضہ اس صدی کے آخر (۹۳ھ) میں ہوا، حجاج بن یوسف ثقفی محمد بن قاسم فاتح سندھ کو ہر قسم کی ہدایات تحریری بھیجا کرتا تھا، اور وہ ہر تیسرے دن اس کا جواب دیا کرتا تھا، بلاذری میں ہے،

وکانت کتب الحجاج ترد علی محمد	حجاج کے خطوط محمد کے پاس اور محمد بن قاسم
کتب محمد ترد علیہ بصفۃ ما قبلہ	کے حجاج کے پاس آتے جاتے رہتے، جیسا
واستطلاع رأیہ فیما یعمل بہ	کہ اوپر بیان ہوا، حجاج کی رائے کے مطابق
فی کل ثلاثۃ ایام[۳]	عمل درآمد کے لئے ہر تیسرے دن خط روانہ ہوتا

عرب | سوال یہ ہے کہ یہ کس کاغذ میں خط و کتابت ہوتی تھی؟ قلقشندی نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں سپید پتھر اور کھجور کی شاخوں پر لکھتے تھے، عہد صحابہ میں رق (پتلا چمڑا) استعمال ہوتا تھا، ابتدائے حکومت بنی عباسیہ تک یہی حال رہا،

ہارون الرشید عباسی پہلا خلیفہ ہے جس نے باقاعدہ سرکاری طور پر یہ حکم صادر کیا کہ تمام دفاتر کاغذ پر لکھے جائیں، اسی دن سے کاغذ کا عام رواج ہو گیا، اور لوگ کاغذ پر لکھنے لگ گئے، صبح الاعشیٰ میں ہے:

... واجمع رأی الصحابۃ علی کتابۃ	صحابہ کے عہد میں قرآن لکھنے کے لئے مضبوطی کے
القرآن فی الرق لطول بقائہ	خیال سے یا اس لئے کہ یہی چیز اس وقت

---

[۱] انسائیکلوپیڈیا جلد ۲۰ ص ۲۵ طبع یازدہم [۲] صبح الاعشیٰ جلد دوم ص ۴۷۵ مصر [۳] بلاذری ص ۴۲۲

ولانه الموجود عندهم حينئذ وبقي	موجود تھی، رق (پتلا چمڑہ) استعمال کیا گیا،
الناس على ذالك الى ان ولي الرشيد	(بنی امیہ تک یہی حال رہا) عہد عباسیہ میں
الخلافة وقد كثر الورق وفشا عمله	جب رشید خلیفہ ہوا تو اس وقت کاغذ رائج
بين الناس امران لا يكتب الناس	ہو چکا تھا اور لوگ اسی پر لکھنے لگے تھے اس
الا في الكاغذ،	وقت رشید نے حکم دیا کہ سوائے کاغذ کے کسی
	دوسری چیز پر نہ لکھا جائے، پھر عام طور سے
(صبح الاعشیٰ ج ۲ ص ۴۷۵)	کاغذ پر لکھنے کا رواج ہو گیا،

اس سے معلوم ہو کہ فتح سندھ کے وقت (۹۳ھ) تک ہندوستان میں کاغذ نہیں پہنچا تھا، غلب یہی ہے کہ عہد عباسی میں عرب پہلی دفعہ سندھ میں کاغذ لائے، اور یہاں اس کا استعمال ہوا، چوتھی صدی کے آخر اور پانچویں کی ابتدا تک سندھ میں عربوں کی حکومت رہی، وران کے نظام حکومت میں باقاعدہ دیوان خراج وغیرہ کا محکمہ تھا، جہاں غالبًا وہی عربی کاغذ استعمال میں آتا تھا، جو عرب تاجر خراسان، اور دوسرے اسلامی ممالک سے لاتے تھے،

چوتھی صدی کے آخر میں شمالی ہند سلاطین غزنہ کے مقبوضات میں شامل ہو گیا، اور اسلامی تجارت کو فروغ ہونے لگا، میرا خیال ہے کہ اسی زمانہ سے اسلامی تاجروں کے ذریعہ خراسانی کاغذ ہندوستان میں داخل ہوا، اور جیسے جیسے اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوتا گیا، اس کاغذ کی تجارت بھی بڑھتی گئی، چھٹی صدی کے وسط میں ہندوستان میں بھی کاغذ تیار ہونے لگ گیا، چنانچہ ابو حامد غرناطی المتوفی ۵۶۵ھ لکھتا ہے:-

وفي سمرقند القراطيس التي عطلت	اور سمرقند کے کاغذ نے مصر کے کاغذ کو اہل
قراطيس مصر لاهل المشرق،	مشرق کے لئے بیکار کر دیا جس طرح مصر کے

کثرالجیس مصر لاھل المغرب و | کاغذ نے مغرب کے کاغذ کو بیکار کر دیا تھا، اور
فی بلخ اشباشبیھتہ بالعراق و | بلخ کا کاغذ عراق خراسان اور ہندوستان
خراسان والھند، (تحفۃ الالباب صنہ ۲) | کے کاغذ کے مشابہ ہوتا ہے،

اس سے اس قدر معلوم ہوا کہ ہند میں کاغذ سازی شروع ہو گئی تھی، اور غالباً اس کی ابتدا، لاہور یا دہلی سے ہوئی ہو گی، کیونکہ ابتدا میں یہی دونوں شہر پایہ تخت تھے،

۷۹۶ھ میں سلطان سکندر بت شکن تخت نشین ہوا، اس کے عہد میں کشمیر کو بڑی ترقی ہوئی، اس کی فیاضی اور قدر دانی نے دور دور تک شہرت حاصل کر لی، اور مختلف ملکوں کے باکمال اسکے دربار میں آکر فیضیاب ہوئے، فرشتہ لکھتا ہے:-

سلطان سکندر بہ مرتبۂ سخاوت داشت | سلطان سکندر کی سخاوت کی شہرت اس
کہ از شنیدن آوازۂ آں دانشمندانِ عراق | درجہ بڑھی ہوئی تھی کہ عراق و خراسان اور
و خراسان و ماوراءالنہر بہ ملازمتش آمدند | ماوراءالنہر (بخارا وغیرہ) کے فضلا اس کے
و علم و فضل و اسلام در مملکت کشمیر رواج | دربار میں حاضر ہوئے، اُن کے باعث ملک
پیدا کردہ نمونہ عراق و خراسان گردید، | کشمیر میں علم و ہنر کا بہت زیادہ رواج ہوا،
(فرشتہ جلد دوم صفحہ ۳۴۲ - نولکشور) | اور اسلام کی خوب اشاعت ہوئی، یہاں تک
| کہ کشمیر ملک خراسان اور عراق کا ہم پلہ ہو گیا،

کشمیر | تاریخ کشمیر میں لکھا ہے کہ جب تیمور سنہ ۸۰۰ھ میں ہندوستان آیا تو سلطان سکندر نے سفارت بھیجکر دوستانہ تعلقات قائم کئے اور حسب ارشاد امیر تیمور اس سے ملنے کے لئے تیاری میں مصروف تھا کہ سیاسی امور کے سبب وہ جلد از جلد ہندوستان سے سمرقند روانہ ہو گیا، اور اس سبب سے سکندر کی اس سے ملاقات نہ ہو سکی، لیکن سکندر کا لڑکا شاہی خاں، امیر تیمور گورگانی کے ہمرکاب تھا، اس لئے

اس کو وہ سمرقند لیتا گیا، امیر تیمور کی وفات تک وہ نظر بند کی حیثیت سے رہا، وفات کے بعد گو وہ آزاد ہو گیا تھا، لیکن پھر بھی اس نے اپنا قیام عرصہ تک سمرقند میں رکھا،

شاہی خاں کشمیر کے ان بادشاہوں میں سے ہے جس کو تاریخ کبھی فراموش نہیں کر سکتی، وہ بڑا عاقل اور مدبر شخص تھا، سمرقند میں رہ کر اس نے علوم و فنون کی تعلیم حاصل کی، پھر ارباب کمال کی صحبت سے مستفید ہوتا رہا، جب کشمیر واپس ہونے لگا تو اس نے ارباب صنائع کو ساتھ لے لیا، تاکہ کشمیر میں ہر قسم کی صنعت اور کاریگری کا رواج ہو جائے، چنانچہ کاغذ گر، صحاف، قالین باف، زین ساز اور زنان قابلہ کو ساتھ لیتا آیا، اور یہاں پہنچکر اس نے اس کو خوب رواج دیا، تاریخ کشمیر میں ہے:

چندے در سمرقند ماندہ کسب علوم و آداب	کچھ دن سمرقند میں قیام کر کے علوم و آداب
و جمعے از ارباب صنائع راشل کاغذ گرد	حاصل کئے، اور ایک جماعت کاریگروں
صحاف و قالین باف و زین ساز و زنان	کی جیسے کاغذ ساز، قالین باف، زین ساز
قابلہ کہ وقت وضع حمل خدمت عورات	اور دایہ جو وضع حمل کرانے میں ماہر تھیں اپنے
می کنند باخود بہ کشمیر آورد،	ساتھ کشمیر لایا،

یہی مصنف ایک دوسری جگہ لکھتا ہے، جبکہ شاہی خاں تخت نشین ہو کر سلطان زین العابدین ہو گیا:

وسلطان بحسن نیت و اہتمام تمام اوقات	سلطان نیک نیتی اور پوری کوشش سے
خود را مصروف عمارات و آبادی این شہر	اپنے اوقات کو شہر کی آبادی اور عمارتوں
شناخت و صنائعے کہ ایران و توران خصوصاً	کے بنوانے میں معروف رکھتا تھا، اور
خراسان کہ بہ کشمیر نزدیک تر است بود	کاریگروں کو ایران، توران اور خصوصاً
اہتمام فراوان طلبانید،	خراسان سے جو کشمیر سے بہت ہی نزدیک
ارباب حرفہ را از مجلد . . . و کاغذ گر	کاریگروں کو مثلاً جلد ساز، کاغذ ساز،

وغیرہ کہ از ولایت با خود آوردہ بود وجہ	وغیرہ کو جو دوسرے ملک سے اپنے ساتھ لایا تھا
مدد معاش دادہ بہ حرفہ خود سرگرم داشت[1]	مدد معاش کے لئے (جاگیریں) دیکر اپنے پیشہ
	کو فروغ دینے میں معاون ہوا،

غالباً اسی زمانہ میں کشمیر میں کاغذ کا پہلا کارخانہ جاری کیا گیا، کیونکہ اس سے قبل ہندوستان کے کسی صوبہ میں کوئی ایسا کارخانہ تاریخ کے صفحات میں نظر نہیں آتا، اس لحاظ سے کہا جا سکتا ہے کہ ہندوستان میں کاغذسازی کا سب سے پہلا کارخانہ کشمیر میں قائم ہوا،

کشمیری قدرتی طور پر ذہین ہوتے ہیں (اور آج بھی کشمیری برہمن اس وصف میں شہرت رکھتے ہیں) انھوں نے اس صنعت کو بڑی تیزی سے ترقی دینی شروع کی، یہاں تک کہ چند ہی سال میں یہاں کا کاغذ شہرۂ آفاق ہو گیا، یہ کاغذ اتنا عمدہ اور اعلیٰ ہوتا تھا کہ بادشاہوں کے پاس بطور تحفہ کے بھیجا جاتا تھا، سلاطین کشمیر میں سلطان زین العابدین جو ۸۲۶ھ میں تخت نشین ہوا، گل سرسبد تھا، اس کے عہد میں کشمیر اوج کمال کو پہنچ گیا، ہندوستان اور دوسرے ملکوں کے بادشاہ اس کے ساتھ تبادلہ ہدایا کرنا سیاسی لحاظ سے اپنا فرض سمجھتے تھے، اور اس کی دوستی کے خواہاں رہتے تھے چنانچہ سلطان محمود بیگڑہ (گجرات) اور سلطان ابوسعید (خراسان) نے سلطان زین العابدین کو تحفے اور ہدیے بھیجے، سلطان نے بھی اس کے جواب میں کشمیر کے نوادر ارسال کئے،

ان تحفوں میں سب سے زیادہ نمایاں کاغذ کا تحفہ تھا، کاغذ خراسان میں خود بنتا تھا، اس لئے خراسان والوں کے لئے یہ کوئی نادر چیز نہیں ہو سکتی تھی، اسلئے سلطان ابوسعید والی خراسان کے پاس اس کو بطور تحفہ بھیجنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کشمیری کاغذ خراسانی کاغذ سے زیادہ بہتر ہوتا تھا اور اس کا شمار نوادرات میں ہوتا تھا،

---

[1] واقعات کشمیر قلمی کتب خانہ حبیب گنج علی گڑھ

تاریخ فرشتہ میں ہے،

خاقان ابوسعید شاہ از خراسان اسپان تازی بادپا و اشتران راہوار و اعلیٰ و شتران قوی ہیکل بادیہ پیما برائے او ہدیہ فرستاد،	خاقان ابوسعید نے خراسان سے عمدہ عربی گھوڑے اور اعلیٰ نسل کے قوی اونٹ سلطان زین العابدین کو بطور تحفے کے بھیجے،
شاہ ازیں معنی بسیار خوش حال شدہ در برابر آں خروارہائے زعفران، و قرطاس و مشک و عطر و گلاب، و سرکہ و شالہائے خوب و کاسہ ہائے بلوریں، و دیگر غرائب کشمیر بہ ملازمت خاقان سعید روانہ گردانید[1]	سلطان کو یہ بات بہت پسند ہوئی، اس نے بھی زعفران کے گٹھے، کاغذ، مشک، عطر گلاب، سرکہ، خوشنما شالیں، شیشہ کے پیالے اور دوسری نادر چیزیں کشمیری صنعت کی خاقان کے پاس روانہ کیں،

کشمیر سرد ملک ہے اس لئے قدرتی طور پر یہاں کی ہر چیز میں انجماد کا مادہ موجود رہتا ہے، اور اس انجماد کی وجہ سے کوٹائی کا کام خوب ہو سکتا ہے، غالباً اسی سبب سے یہاں کا کاغذ عمدگی میں مشہور تھا، اس کی بڑی خوبی یہ تھی کہ وہ پائدار اور بے حد مضبوط ہوتا تھا،

گجرات نویں صدی کے شروع میں گجرات کا پایہ تخت "احمد آباد" آباد کیا گیا، اور پچاس برس میں اس قدر ترقی کر گیا کہ ہندوستان میں کوئی شہر اس کا مقابل نہیں سمجھا جاتا تھا، سلطان محمود بیگڑہ کو خصوصیت سے اس کی ترقی کا بڑا خیال تھا، اس کے عہد میں ہر قسم کے اہلِ کمال یہاں جمع ہو گئے تھے، تاریخ کے تتبع سے جہاں تک پتہ چلتا ہے اسی وقت سے یہاں کاغذ کے کارخانے قائم ہوئے اور رفتہ رفتہ اس قدر اس کو ترقی ہوئی کہ خاص احمد آباد کے علاوہ پٹن اور کھنبایت میں بھی اس کے

---

[1] فرشتہ جلد دوم صفحہ ۳۴۴، نول کشور،

بڑے بڑے کارخانے قائم ہوگئے. پٹن (نہروالہ) کے کاغذ کا نام ہی "پٹنی" ہوگیا تھا، جونا گڈھ کی پبلک لائبریری میں تاریخ بنگالہ کی جو قلمی کتاب موجود ہے، وہ اسی پٹنی کاغذ پر لکھی گئی ہے، جیسا کہ اس کی آخری تحریر سے ظاہر ہوتا ہے،

کھنبائت میں بھی اس کے متعدد کارخانے تھے، اور ابھی تک وہ محلہ موجود ہے جہاں کاغذ تیار ہوتا تھا، احمد آباد کاغذسازی کا مرکز تھا، وہاں اس کثرت سے مال تیار ہوتا تھا کہ ہندوستان کے علاوہ دوسرے دور دراز ملکوں میں جاتا تھا، یہ کاغذ سفیدی اور چکنے پن میں بے مثل ہوتا تھا، اور ہندوستان کے کسی صوبہ میں ایسا کاغذ نہ تیار ہوتا تھا، موٹے باریک مختلف سائز کے کاغذ تیار کئے جاتے تھے، رنگین کاغذ بھی مختلف اقسام کے بنتے تھے، بادامی رنگ کے کاغذ کا استعمال زیادہ تر تجارتی روزنامچوں اور آمد و خرچ کے حساب میں کیا جاتا تھا، گو یورپ کی ارزاں تجارت نے اس صنعت کو فنا کر دیا، مگر گجراتی بنیوں اور تاجروں کی بدولت بادامی کاغذ کی صنعت آج بھی زندہ ہے، اور اس کے متعدد کارخانے احمد آباد میں موجود ہیں، ان کارخانہ والوں کو "کاغذی" کہتے ہیں، اس لفظ نے اتنی شہرت حاصل کی کہ متعدد خاندانوں کے نام ہی کاغذی ہوگئے، اور اب وہ اسی اٹک (خاندانی نام) سے شناخت کئے جاتے ہیں، ان کا ایک خاص محلہ احمد آباد میں آباد تھا، جو کاغذی ہی کے نام سے مشہور تھا، زرافشاں کاغذ بھی احمد آباد میں بنایا جاتا تھا، اس کے نمونے اب بھی ملتے ہیں، احمد آباد کی پیر محمد شاہ لائبریری میں بعض چھوٹی تقطیع کی کتابیں اسی کاغذ پر لکھی ہوئی موجود ہیں، اس وقت تک قدیم زرافشاں کاغذ کے جس قدر نمونے میری نظر سے گذرے افسوس ہے کہ ان میں کوئی خاص خوبی مجھے نظر نہ آئی، یا اس فن کا ماہر نہ ہونے کے سبب خوبی معلوم نہ کر سکا،

احمد آباد کے کاغذ کی خاص خوبی اس کی سپیدی اور چکنا پن ہے، مراۃ احمدی میں ہے :-

کارخانۂ قرطاس، ہر چند کہ کاغذ دولت آبادی وکشمیری خوش تر ونیکو دارد، اما بہ سفیدی و بیاض ساخت احمد آبادی نمی رسد، وچندیں نوع وازاں بہ عمل می آرند[1]

کاغذ سازی کے کارخانے، اگرچہ دولت آبادی اور کشمیری کاغذ بہت ہی عمدہ ہوتا ہے، لیکن سفیدی اور چمک میں احمد آبادی کاغذ کا مقابلہ نہیں کرسکتا، اور یہ مختلف قسم کے تیار کئے جاتے ہیں،

لیکن بڑا عیب اس کاغذ میں یہ ہوتا ہے کہ بننے کی حالت میں اس میں غیر محسوس طور سے چھوٹے چھوٹے سوراخ ہوتے ہیں، اس کا سبب احمد آباد کی جائے وقوع ہے، جو ریگستان میں آباد ہے، مصنف مرآۃ احمدی لکھتا ہے،

ازآنجا کہ ایں دیار ریگ بوم شدہ در ہنگام ساختن ذرات رملی کہ بہ خمیرش درمی آید، وقت مہرہ کشی بیروں می رود، وسوراخہا نامحسوس بہم می رسد، معیوب است[2]

چونکہ یہ ملک ریگستان میں آباد ہے، اس لئے کاغذ بناتے وقت ریت کے ذرے اس کے خمیر میں گھس جاتے ہیں، اور پھر چکنا کرنے کے وقت خشک ہوکر باہر نکل آتے اور غیر محسوس سوراخ ہو جاتے ہیں جو معیوب ہے،

اس عیب کے باوجود اس کی سفیدی، خوشنمائی اور چکنے پن کی وجہ سے اس کی مانگ بہت بڑھی ہوئی تھی اور عرب و روم تک اس کا دساور تھا، اور اس سے تاجر معقول فائدہ اٹھاتے تھے، مرآۃ احمدی میں ہے کہ

وہر سالہ بنابر سفیدی نوش مبلغہا در اطراف بلاد ہند وعرب و روم وغیرہ چوں کاغذ زر می برند[3]

اور کاغذ کی سفیدی کے سبب ہر سال ہزاروں روپے کے کاغذ ہند و عرب اور روم میں نوٹ کی طرح تاجر برآمد کرتے ہیں،

---

[1] مرآۃ احمدی مطبوعہ بمبئی [2] ایضاً [3] ایضاً

دولت آباد | عہد مغلیہ میں عمدہ کاغذ کا ایک اور نیا مرکز دولت آباد پیدا ہوا، یہاں کا کاغذ بھی پائداری میں کشمیر کی طرح مشہور تھا اور غالباً تمام جنوبی ہند میں اسی جگہ سے تاجر کاغذ لے جاتے تھے، اس کا مفصل ذکر آگے آتا ہے،

بہار | صوبہ بہار میں بھی اس کا کارخانہ موجود تھا، پایہ تخت عظیم آباد اس کی منڈی تھی، اور اسی منڈی سے یہ مال صوبہ کے دوسرے حصوں میں جاتا تھا،

سبحان رائے صوبہ بہار کے متعلق بعض تفصیلات کے ضمن میں لکھتا ہے :-

کاغذ خوب می شود، پٹنہ میں کاغذ اچھا ہوتا ہے[1]،

میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ یہ کاغذ خاص عظیم آباد میں تیار نہیں ہوتا تھا، بلکہ اس سے تھوڑے فاصلہ پر قصبہ بہار میں بنایا جاتا، چنانچہ احمد آباد کی طرح وہاں بھی کاغذی محلہ آج تک موجود ہے، اور اس محلہ کے اصلی باشندوں کو اس وقت بھی کاغذی کہتے ہیں، یہاں سے کاغذ تیار ہو کر پٹنہ جاتا تھا اور عظیم آباد کاغذی منڈی ہونے کے سبب سے اس کی نسبت پٹنہ کی طرف ہو گئی،

اس قسم کی مثالیں ہندوستان اور دوسرے ملکوں میں بکثرت موجود ہیں، لاہوری نمک کی نسبت لاہور کی طرف ہے، حالانکہ دراصل وہ کوہ سلیمان سے نکلتا ہے، لاہور منڈی ہونے کی وجہ سے اس کی نسبت لاہور کی طرف کر دی گئی،

پٹنہ | عظیم آباد (بہار) کا کاغذ گو سبحان رائے کی تحریر کے بموجب اچھا ہوتا تھا، مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کوئی خاص خوبی نہیں ہوتی تھی، یہی سبب ہے کہ اس کے متعلق کسی خاص وصف کا ذکر کہیں نہیں ملتا،

گیا | پٹنہ کی طرح ضلع گیا میں بھی کاغذ تیار ہوتا تھا، "ارول" میں جو جہان آباد سے مغرب جانب

---

[1] ملکت بیجاپور صفحہ ۲۹۲ حصہ سوم [2] خلاصۃ التواریخ بیان صوبہ بہار در مقدمہ قلمی دار المصنفین،

تقریباً بیس میل پر واقع ہے، کاغذ بنانے کے بے شمار کارخانے تھے،

ایسٹ انڈیا کمپنی نے صوبہ بہار پر قبضہ کرنے کے بعد کاغذ کا ٹھیکہ انھیں لوگوں کو دیا تھا، ان کی نسل آج بھی موجود ہے[18]، غلام حسین خاں طباطبائی لکھتے ہیں کہ "وکاغذ در موضع ارول و بہار خوب بہم می رسد اکنوں ہم می سازند، واگرکار فرمائی بہم رسد و زرے خرچ کنند، شاید کہ بہتر از آں می ساختہ آید"

بنگال| زمانہ گذشتہ میں بنگال بھی اس صنعت کا اہم ترین مرکز تھا، اور وہاں کاغذ سازوں کی پوری جماعت آباد تھی، جو آج بھی کاغذیوں کے نام سے مشہور ہے، اور اب انھوں نے اپنے موروثی پیشہ کو ترک کر کے کسب معیشت کے دوسرے ذرائع اختیار کرلئے ہیں، لیکن اب بھی کچھ لوگ اچھی قسم کا دستی کاغذ تیار کرتے رہتے ہیں، اگرچہ اس کی مالیت سال میں چند سو روپیے سے زیادہ نہیں ہوتی

مرشد آباد| بنگال میں ہوگلی اور مرشد آباد کے اضلاع میں کاغذیوں کی تعداد زیادہ رہی ہے، ہوگلی کے کاغذیوں کے برخلاف مرشد آباد کے کاغذی کاغذ بنانے کے لئے زیادہ تر ردی کاغذ استعمال کرتے تھے، اور اس کے لئے دفتری کی دوکانوں کی کاغذ کی کترن بہترین مصالحہ ثابت ہوتی ہے، کبھی کبھی جوٹ اور ٹاٹ وغیرہ کے بوسیدہ ٹکڑے بھی استعمال ہوتے ہیں،

کاغذسازی کی ترکیب| بنگال میں اس صنعت کو لوگ اب بھی بطور پیشہ کے اختیار کرتے ہیں، کاشتکاری سے فراغت کے زمانہ میں ان کا جو وقت بچتا ہے، ان کو کاغذ سازی میں صرف کرتے ہیں، احمد آباد کی طرح ان کا تیار کردہ کاغذ زیادہ تر تاجر بھی کھاتوں کے مصرف میں لاتے ہیں، اس طرح ایک کاغذی خاندان سوڈیڑھ سو روپیہ ماہوار پیدا کرلیتا ہے، مرشد آبادی کاغذی، کاغذ اس طرح تیار کرتے ہیں کہ کاغذ کی تقریباً دس سیر کترن ایک حوض میں ڈال کر سڑاتے ہیں، جس کو ڈابہ کہتے ہیں، اور اس کو گلانے کے لئے اس میں چونے کی تھوڑی مقدار ملا دیتے ہیں، چند دنوں کے بعد نچوڑ کر اس کا پانی نکال دیتے ہیں، اور ڈھینکی" سے خوب کوٹکر ایک مسطح اور کھردرے طباق پر

[18] [illegible]

پھیلا دیتے ہیں جس کو "مجلس" کہتے ہیں، اور پھر اس کو دبا کر اس کا پانی نکال لیتے ہیں، اس کے بعد سوجی ملا کر چونے کے سلوشن میں دو تین دن رکھتے ہیں، پھر کینوس کی چادر پر ڈال کر صاف پانی سے خوب دھوتے ہیں، گودے کو پانی سے بھری ہوئی ناند میں ڈال کر ہاتھوں سے ملتے ہیں، اور ایک بہت باریک کھپاچوں کی چھلنی جو لکڑی کے فریم میں ہوتی ہے ناند میں ڈالدیتے ہیں، گودے کے ذرے اس کے چھوٹے چھوٹے سوراخوں میں جمع ہو کر ان کی ایک پتلی سطح چھلنی پر جم جاتی ہے، پھر چھلنی کو ناند سے نکال کر فریم سے جدا کرتے ہیں، اور اسے کاغذ کے ایک تختہ پر رکھ کر آہستہ آہستہ دباتے ہیں، اس کے بعد چھلنی کو احتیاط سے اٹھا لیتے ہیں اور کاغذ کا نیا بنا ہوا تختہ جم جاتا ہے، اب اس تختہ کو احتیاط سے اٹھا کر دھوپ میں چٹائی پر خشک کرتے ہیں، خشک ہو جانے پر اس کے کنارے تراشتے ہیں، اور نشاستہ کا سلوشن یعنی مانڈی لگا کر دوبارہ اچھی طرح خشک ہونے کے لئے رکھدیتے ہیں، خشک ہو جانے پر کاغذ کو لکڑی کے ایک تختہ پر پھیلا کر پتھر کی گول بٹیوں سے خوب رگڑ کر جلا دیتے ہیں، جس سے کاغذ چکنا ہو کر بازار میں فروخت کے لائق ہو جاتا ہے،[1]

جون پور | صوبہ اودھ میں جون پور سے متصل ظفرآباد ایک مشہور قصبہ ہے جو کسی زمانہ میں بجائے جون پور کے حاکم نشین جگہ تھی، اس کو لوگ کاغذی شہر کہتے تھے، یہاں بانس کا کاغذ بہت عمدہ پائدار اور چکنا ہوتا تھا، عموماً یہاں کاغذ دو قسم کا بنتا تھا، ایک آہار دیا ہوا بہت چکنا، دوسرے بغیر آہار کے (غیر مہرہ شدہ) کتابوں کی نقل اور تصنیف عموماً قسم اول کے کاغذ پر ہوتی، یہ بادامی سفیدی مائل ہوتا تھا، تاجروں کا بہی کھاتہ آج سے پچاس برس قبل تک اسی کاغذ پر ہوتا،[2] بغیر آہار والا کاغذ ذرا دبیز ہوتا، اس کو بنارس کے ریشم فروش تھانوں کی حفاظت کے لئے بکثرت استعمال کرتے تھے، اس وقت بھی ظفرآباد میں ایک محلہ "کاغذی محلہ" کے نام سے مشہور ہے، جو بجو

---

[1] ملخص از رسالہ ریاست دہلی ۹ نومبر ۱۹۳۳ء [2] اس صحیح شہادت کیلئے مولانا ابوبکر شیث صاحب جونپوری مرحوم سابق ناظم دینیات علی گڑھ یونیورسٹی کا ممنون ہوں،

کے لوگ ابھی تک اس شہر کو "کاغذی شہر" کہتے ہیں، یہاں سے کاغذ کی برآمد بہت ہوتی تھی، اور اسی لئے اس تجارت میں بہت زیادہ نفع سمجھ کر بہ کثرت لوگ مشغول ہوگئے تھے،

پنجاب | اس صنعت میں پنجاب بھی کسی صوبہ سے پیچھے نہ رہا، سیال کوٹ میں کاغذ سازی کے متعدد کارخانے تھے، اور اس میں مختلف قسم کے کاغذ تیار کئے جاتے تھے، جن کے علٰحدہ علٰحدہ نام تھے،

یہ کاغذ سفید اور مضبوط ہوتا تھا، اور غالباً پنجاب کے پورے صوبہ میں یہی کاغذ استعمال کیا جاتا تھا کیونکہ سیالکوٹ کے علاوہ پنجاب میں اور کسی دوسرے کارخانہ کا وجود کسی تاریخ میں نظر نہیں آتا،

کاغذ کے ناموں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کارخانہ جہانگیر کے عہد یا اس سے قبل ہی قائم ہوچکا تھا، سجان رائے سیال کوٹ کے حالات میں تحریر کرتا ہے:

و دریں شہر کاغذ نیکو می شود، خصوص کاغذ مان سنگھی و نیم حریری و خاصۂ جہانگیری، بس نیک تر قماش و سفید و صاف و دیر پای سازند[1]

اور یہاں کاغذ اچھا ہوتا ہے، خاص کر مان سنگھی نیم حریری اور خاصۂ جہانگیری بہت ہی عمدہ، سفید، صاف اور مضبوط بناتے ہیں،

امرائے اکبری میں راجہ مان سنگھ ایک ممتاز شخص تھا، غالباً اسی کے نام سے یہ کاغذ منسوب کیا گیا تھا، اسی طرح خاصۂ جہانگیری، جہانگیر بادشاہ کے نام سے روشناس عالم ہوا،

افسوس ہے کہ اس مورخ نے ان مختلف قسم کے کاغذوں کے علٰحدہ علٰحدہ اوصاف نہیں لکھے، لیکن جہانگیر کی رنگینی اور جدت پسندی کو دیکھتے ہوئے یہ خیال گذرتا ہے کہ خاصۂ جہانگیری، خاص قسم کا کوئی اعلیٰ درجہ کا کاغذ ہوگا،

جیسا کہ اوپر تحریر کیا گیا ہے، ہندوستان میں پہلے کاغذ کے جہاں بھوج پتر اور تاڑ کے پتے

---

[1] خلاصۃ التواریخ قلمی ندوۃ المصنفین، مقدمہ،

استعمال میں لائے جاتے تھے، وہاں بعض جگہ سپید ریشمی کپڑے بھی مستعمل تھے، اس وقت کاغذ کا کوئی کارخانہ نہ تھا، اب جبکہ متعدد کارخانے کاغذسازی کے قائم ہوگئے، تو قدرتی طور پر ہندوستانیوں کا ذہن ریشم کی طرف منتقل ہوا ہوگا، اور میرے خیال میں اسی کا نتیجہ "نیم حریری" کاغذ ہے، نیم (نصف) کے لفظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح سوتی اور ریشمی ملا ہوا کپڑہ بنا جاتا ہے، اسی طرح ریشم اور روئی کی ملاوٹ سے یہ کاغذ تیار کیا جاتا تھا، یہ کاغذ ریشم کے سبب سے نرم، چکنا اور مضبوط ہوتا ہوگا، جیسا کہ مراکو کا چمڑے کا بنا ہوا کاغذ مشہور ہے، اور ریشم ہی کے سبب سے بہت ہی پتلا کاغذ بھی آجکل کے نوٹوں سے زیادہ پائدار اور مضبوط رہتا ہوگا، ٹیپو سلطان کے عہد میں میسور میں بھی کاغذسازی کا کارخانہ تھا، جہاں خاص طور سے کاغذ پر سونا چڑھایا جاتا تھا، (تاریخ میسور ص ۲۰۳ مطبوعہ بنگلور)

کاغذ کے نمونے اور اُسکی قسمیں قدیم ہندوستانی کارخانوں کے بنے ہوئے کاغذوں کے نمونوں کو کسی ایک جگہ تلاش کرنا، اور ان کا مل جانا بہت دشوار ہے، لیکن خوش قسمتی سے نواب صدر یار جنگ بہادر مولانا حبیب الرحمن خاں صاحب شروانی کے کتب خانہ حبیب گنج میں مختلف قسم کے نمونے مجھے دستیاب ہوگئے، مولانا موصوف کی ذات تعارف سے بالاتر ہے، موصوف کو قدیم صنعت کے اعلیٰ نمونوں کا شوق نہیں بلکہ عشق ہے، اسی لئے آپ کے پاس ہر قسم کے صنعتی نمونے موجود ہیں، کاغذوں کے نمونے محفوظ طریقہ سے شیشہ میں بند ہیں، اور ہر نمونہ کے سامنے اُردو اور انگریزی میں اس کے مختصر اوصاف تحریر ہیں، راقم الحروف مزید اضافہ کے ساتھ ضبط تحریر میں لاتا ہے،

احمد آبادی اس کے بیشمار نمونے میری نظر سے گذرے، اس میں موٹے، دبیز، باریک اور بہت ہی باریک ہر قسم کے ہیں، بعض سنہرے اور زرافشاں بھی نظر سے گذرے، یہاں کے کاغذ کی خصوصیت جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، سفیدی اور چکنائی ہے، یہاں کی جیسی سفیدی تمام ہندوستان کے کسی کارخانہ

میں نہیں ہوتی تھی،

حبیب گنج کے کتب خانہ میں جو نمونہ احمد آبادی کاغذ کا نظر سے گذرا وہ فی الجملہ دبیز اور معمولی سفیدی لیے ہوئے تھا، شاید زیادہ دنوں کا ہو جانے کے سبب سے اس کی سفیدی کم ہو گئی ہو یا قدرتی طور پر اسی رنگ و وضع کا کاغذ بنایا ہی گیا ہو،

کشمیری: اس ملک کا کاغذ بہت اعلیٰ ہوتا تھا، اس کے بھی مختلف اقسام تھے، بعض باریک بعض دبیز، کچھ کارخانے ریشمی باریک تیار کرتے تھے، یہاں کی اصلی خصوصیت چکنائی اور مضبوطی تھی، بیرونی ملکوں میں بھی اس کی بڑی کھپت تھی، لوگ یہاں سے بکثرت باہر لے جاتے تھے، حبیب گنج کے کتب خانہ میں اس کاغذ پر لکھی ہوئی متعدد قلمی کتابیں موجود ہیں، جس سے صحیح طور پر اس کا اندازہ ہوتا ہے،

حبیب گنج میں اس کے جو نمونے نظر سے گذرے وہ سادہ ریشمی گہرے اور ہلکے رنگین خطائی ہیں، لفظ ریشمی کے متعلق میں اوپر مفصل لکھ چکا ہوں، لیکن یہاں اس سے مراد باریک ہے،

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آخر زمانہ میں ریشم کی طرح نرم اور باریک کو "ریشمی" کہنے لگے تھے، کیونکہ ریشمی کے جس قدر نمونے نظر سے گذرے کسی میں بھی ریشم کا جز بظاہر نظر نہیں آیا، اس لئے خیال گذرتا ہے کہ محض مشابہت کی بنا پر اس کو ریشمی کہنے لگے تھے،

جہانگیری: غالباً یہ صرف سیالکوٹ میں تیار ہوتا تھا، جیسا کہ سجان (سجن رائے) رائے نے لکھا ہے کیونکہ اور کسی صوبہ میں اس نام کا کاغذ بنایا جانا کسی تاریخ میں نظر سے نہیں گذرا، اس کا نمونہ جو حبیب گنج میں دیکھا وہ چکنا، باریک، مہرہ شدہ سفید خفیف نیلا پن لیے ہوئے تھا، اسی قسم کا ایک دوسرا نمونہ خاکی رنگ کا تھا جس میں خفیف سفیدی تھی،

حیدرآبادی: حیدرآباد میں بھی کاغذ تیار کیا جاتا تھا، ایک محلہ میاں مشک میں اب بھی کاغذی گھرانے ہیں، اس کے جو نمونے میری نظر سے گذرے، مجھے ان میں کوئی فرق نظر نہ آیا، شاید

ارباب فن کے نزدیک اس میں کوئی خاص فرق ہو، دبیز اور باریک دونوں قسم کے ہیں، رنگ کے اعتبار سے ایک خاکی اور دوسرا سفیدی مائل ہے اور دونوں غیر مہرہ شدہ ہیں،

اسی قسم کے کاغذوں کے سات نمونے دیکھے جو قطب شاہی سلاطین کے عہد میں تیار کئے گئے تھے، اس میں ایک خاص بات یہ ہے کہ ہر بادشاہ کے عہد میں جو کاغذ تیار ہوا، اس کا علٰحدہ علٰحدہ نمونہ دکھایا ہے، لیکن ان میں باہم ایک ماہر فن ہی امتیاز کر سکتا ہے۔ ان میں سے بعض بجو منگسے کے مہرہ شدہ ہیں، اور کچھ احمد آبادی کاغذ کے مثل ہیں،

فیض آبادی| کسی کتاب میں فیض آباد کے متعلق نظر سے نہیں گذرا کہ وہاں کاغذ کا کارخانہ تھا، لیکن حبیب گنج کے کتب خانہ میں جو نمونہ ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہاں بھی یہ کام ہوتا تھا،

نمونہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر مہرہ کئے ہوئے اوسط درجہ کا زردی مائل کاغذ بنتا تھا، اور بعض مہرہ شدہ گراہٹ لئے ہوئے تیار کیا جاتا تھا،

کالپی کا| یہ معمولی کاغذ بانس سے تیار کیا جاتا تھا، اپنے ماقبل سے بھورے پن میں کم ہوتا تھا بلکہ اسکو خاکی رنگ لئے ہوئے کہا جائے تو زیادہ مناسب ہوگا،

دولت آبادی| دولت آباد میں کاغذ کے بے شمار کارخانے تھے، اور اس کا پتہ اس طرح چلتا ہے کہ یہاں کے کاغذوں کے اقسام بہت ہیں، جو زیادہ تر مخصوص ناموں سے شہرت پذیر ہیں، جو نیا کاغذ ہو اور عوام میں صرف اُن ہی کی یاد باقی رہ گئی جو کسی خاص وجہ سے بہت زیادہ شہرت رکھتے تھے یہاں کے کاغذ میں خاص وصف چکنائی اور پائداری ہے، لیکن تنوع کے لحاظ سے بھی یہ مختلف قسم کے تھے،

بہادر خانی| اس نام کا کاغذ خاص دولت آباد میں تیار کیا جاتا تھا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کاغذ جس وقت سے تیار ہونا شروع ہوا جبکہ بہادر خان بحیثیت صوبہ دار دولت آباد پہنچا [illegible]

اور بعض کارخانہ والوں نے اس کے نام سے فائدہ اٹھانے کے لئے اس قسم کا کاغذ تیار کیا ہو۔ بہت
ممکن ہے کہ خود بہادر شاہ نے ہی اس کا حکم دیا ہو کیونکہ اس کو اس قسم کا خاص شوق تھا چنانچہ اس نے
ایک توپ تیار کرائی جس کا نام بہادر شاہی رکھا، ایک خاص قسم کے کپڑے کا نام بھی بہادر شاہی ر[illegible]
لیکن یہ صرف میرا قیاس ہے۔ ورنہ ممکن ہے کہ "بہادر خان" اس کارخانہ کے مالک کا نام ہو اور
اپنے نام سے اس کاغذ کی شہرت دی ہو، یہ کاغذ معمولی اوسط درجہ کا اور دبیز ہے اور چکنائی میں
کسی دوسرے سے کم نہیں،

صاحب خانی | دولت آباد ہی میں اس کا کارخانہ تھا۔ اور غالباً صاحب خان اس کے موجد تھے
اسی لئے اس کو صاحب خانی کہا گیا، اوسط درجہ کا دبیز کاغذ ہے۔

مراد شاہی | اس کا بھی یہی حال ہے، دبیز قسم کا اچھا کاغذ ہے، دولت آباد ہی میں اس کا کارخانہ
تھا، غالباً مراد شاہ بن اکبر بادشاہ کے نام پر جبکہ وہ دکن میں مقیم تھا، یہ کاغذ تیار کیا گیا۔ یا ممکن
ہے کہ خود مالک کارخانہ کا نام "مراد شاہ" ہو اور اپنے نام سے اس نے کارخانہ کو رونق دی ہو جیسا کہ
آج کل بھی ہوتا ہے،

شربتی | دولت آباد میں ایک اور قسم کا کاغذ بنتا تھا، اس کا نام شربتی کاغذ ہے، یہ بھی دبیز
اور اچھے قسم کا کاغذ ہے۔ جو نمونہ میں نے دیکھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کاغذ اپنے قبیل کے
کسی اور خصوصیت میں ممتاز نہیں ہے۔ بجز اس کے کہ اس کا رنگ شربتی ہے۔

قاسم بیگی | دولت آباد میں ایک صاحب قاسم بیگ تھے جنہوں نے اپنے کارخانہ میں ایک
[illegible] قسم کا کاغذ بنانا شروع کیا ہے دبیز اور سرخ رنگ کا ہوتا [illegible] لوگوں نے غالباً اس کا نام
[illegible] کاغذ مختلف قسم کا ہوتا تھا بعض [illegible] اور بعض [illegible]
[illegible]

کا ہلکا پن یا تو اس کا اصلی رنگ ہے، اور یا استعمال زمانہ سے ہلکا پڑ گیا ہو،

ان کے علاوہ قاسم بیگی کاغذ کے تین اور نمونے بھی علیحدہ علیحدہ نظر سے گذرے جن میں بظاہر مجھ کو کوئی فرق نظر نہ آیا، بہت ممکن ہے کہ ماہرانِ فن ان سب میں فرق محسوس کرتے ہوں،

بالاپوری | یہ کاغذ چار پانچ قسم کا تیار ہوتا تھا، مٹیالے رنگ کا، سفید رنگ کا جو معمولی ہوتا، اس سے زیادہ سفید رنگ کا، اور ایک خاص قسم کا تیار ہوتا جو بہت ہی سفید اور صاف ہوتا، لیکن احمد آباد کے کاغذ کی طرح اس میں چکنا پن نہ ہوتا تھا،

معلوم نہیں کہ بالاپور دولت آباد کے کسی محلہ کا نام تھا یا کسی دوسری جگہ کا نام تھا، اغلب یہی ہے کہ دولت آباد کے متصل ہی کوئی جگہ ہوگی، جہاں اس قسم کے کاغذ تیار ہوتے ہونگے،

دوبکاری | اس نام کا بھی کارخانہ غالباً دولت آباد ہی میں تھا، یہاں بھی اسی قسم کا کاغذ چار پانچ طرح کا تیار ہوتا تھا، غالباً دفاتر میں اس کی زیادہ کھپت تھی، اسی لئے اس کا نام "دوبکاری" رکھا گیا،

غیر ملکی | اکثر کتب خانوں میں دو تین قسم کے اور کاغذ نظر سے گذرے گو وہ ہندوستانی کاغذوں کے نہیں ہیں، لیکن صرف اس لئے میں ان کو تحریر کر دیتا ہوں تاکہ ان کی شناخت ہو جائے، اور ملکی اور غیر ملکی کاغذ میں ناظرین فرق معلوم کر سکیں،

سمرقندی | یہ کاغذ ہلکا بادامی رنگ کا کافی دبیز ہوتا ہے، اس قدر دبیز کہ ہاتھ میں لینے کے ساتھ ہی اس کی دبازت محسوس ہوتی ہے، اس میں سب سے زیادہ غیر مہرہ شدہ ہیں، اسی لئے اس میں خفیف سا کھردرا پن رہ جاتا ہے، ہندوستان میں کاغذ سازی کے کارخانے قائم ہونے سے پہلے غالباً یہی کاغذ زیادہ تر یہاں آتا تھا، اسی لئے اس کاغذ کے جس قدر نمونے نظر سے گذرے ان میں سے اکثر قدیم کتابوں کے ہیں، یہاں کے کاغذ کی دوسری قسم دبیز چکنا سفید یا دو رنگ سے ہوئے ہیں

اصفہانی | یہ کاغذ مختلف قسم کے ہوتے تھے بعض دبیز اور بعض باریک، اس کا اصلی رنگ خاکی ہے، زیادہ تر اسی رنگ کا تیار ہوتا تھا، لیکن اور مختلف رنگوں کے نمونے بھی نظر سے گذرے، ایران کے پایہ تخت اصفہان میں اس کے کارخانے غالباً دسویں اور گیارہویں صدی ہجری میں تھے جبکہ صفوی خاندان برسرِ حکومت تھا اور ایران کی صنعت و حرفت عروج پر تھی،

خان بالغ | اس لفظ کی تشریح یہ ہے کہ قبلائی خاں نے جو چنگیز کا پوتا تھا، جب چین مکمل طور پر فتح کر لیا تو یہاں ایک نیا شہر بسا کر پایہ تخت قرار دیا اور اس کا نام خان بالغ رکھا، اسی کو آج پیکن کہتے ہیں[1]، اسی کے نام سے یہ کاغذ مشہور ہو گیا، جس سے معلوم ہوا کہ اس قسم کا کاغذ خالص چینی تھا، یہ کاغذ دو قسم کا ہوتا تھا، ایک دبیز جس کا رنگ زیادہ تر خاکی ہوتا، اس کی دبازت اس قدر زیادہ ہوتی کہ ہاتھ میں لینے سے بالکل مشق حروف کی وصلی معلوم ہوتی، اسی لئے اس قسم کے کاغذ کی کتاب ذرا وزنی ہوتی ہے،

اس کاغذ کی دوسری قسم حریری یعنی باریک ہے، یہ نرم اور مہرہ شدہ ہوتا، اس لئے اس میں ذرا چکنا پن رہتا، باریک ہونے کے باعث وزن میں بھی ہلکا ہوتا،

---

[1] صحیفۂ چین ص۱۲ دہلی،

اسلامی معاشیات

کے

چند فقہی اور قانونی ابواب

از

مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی استاذ جامعہ عثمانیہ

(۴)

قمار اور اس کی مختلف صورتوں کی حرمت

اکل مال بالباطل ہی کی ایک شکل وہ ہے، جس مین لاکھون اور کروڑون کی دولت لوگون کو اس طرح مل جاتی ہے، کہ ملک کے کسی باشندے کو اس کے معاوضہ مین کچھ نہین ملتا، میری مراد قمار اور اس کی مختلف شکلون سے ہے، جس کا رواج اس وقت تک دنیا کے ان علاقون مین بھی موجود ہے، جو کسی معاشی قوت کو بیکار چھوڑنا کسی طرح گوارا نہین کرتے، آخر جوے مین جو رقم جیتنے والے کو ملتی ہے اس کے معاوضہ مین ہارنے والون کو نہ سہی، کسی اور کو وہ کیا دیتا ہے، صرف یہی نہین کہ یہ اکل مال بالباطل ہے، بلکہ گو بظاہر ہارنے والا اپنی مانی ہوئی شرط کی بنا پر ہارتا ہے، اور اس لئے سمجھا جاتا ہے، کہ رضامندی سے اوس نے اپنا مال جیتنے والون کو دیا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ جوے مین جتنے غصہ اور غیظ و غضب مین بھرے ہوئے دل سے مال دیا جاتا ہے، شاید اتنا غصہ اتنا غیظ تو چورون اور ڈاکوؤن پر بھی ان لوگون کو نہین ہوتا جن کا مال چوری جاتا ہے، شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ مین جوے (قمار) کے متعلق جو یہ ارقام فرمایا ہے،

لانہ اختطاف لاموال الناس — کیونکہ (جوے مین) لوگون کے اموال کو

عشق مصمم على اتباع جبل الحرص منيته باطلة او ركوب غرر تبعثه على هذ لا الشرط و ليس له دخل فى التمدن و التعاون فان سكت المغبون سكت على غيظ وخيبة وان خاصم خاصم فيما التزمه بنفسه اقحم بقصده والغابن يستلذه ويدعو قليله الى كثيره و لا يدعه حرصه ان يقلع عنه وعما قليل يكون الثورة عليه،

اس طرح اچکتا ہے کہ اس میں بالکلیہ جاتا ہے، حرص اور جھوٹی آرزوؤں کے ہاتھوں تو ہی گرفتار ہوتا ہے، اور دھوکے پر سوار ہوکر اس میدان پر کودتا ہے، اور حرص غلط آرزو وغیرہ اس کو ان شرائط کے مان لینے پر آمادہ کرتی ہے جنہیں نہ شہری زندگی کی تعمیر، اور نہ باہمی امداد میں دخل ہے، ہارنے والا اگر ہارنے کے بعد خاموش رہتا ہے، تو اس کی یہ خاموشی غصہ اور ایسی ناکامی و نامرادی کی چنگاریوں پر قائم ہوتی ہے جن میں وہ اپنے قصداً و ارادہ سے گھسا تھا، یوں ہی جیتنے والا اپنی جیت سے لذت گیر ہوتا ہے، اور اس کا روبار کی چھوٹی مقدار بڑی مقدار کو دعوت دیتی ہے، اور اس کی حرص اجازت نہیں دیتی کہ اس فعل سے باز آئے، بالآخر کچھ ہی دن کے بعد

شاہ صاحب فرماتے ہیں اگر کسی ملک کے باشندوں میں لین دین کی اس بدعادت کا رواج ہوجاتا ہے تو بالآخر اس کا نتیجہ

انهماك للاموال ومناقشات طويلة واهمال للارتفاقات

ملک کی دولت عامہ کے نظام میں بگاڑ پیدا ہوتا ہے، اور باہمی طویل جھگڑوں کے سلسلے

السطوتبة واعراض عن التعاون	کی بنیاد پڑ جاتی ہے اور حصول معاش کے
السبنی علیہ التمدن،	جو صحیح اور مطلوب ذرائع ہیں، ان کے دروازے
	بند ہونے لگتے ہیں، لوگ اس باہمی امداد و
	اعانت سے لاپروائی برتنے لگتے ہیں جس پر

فرماتے ہیں،

السعائنة یغنیك عن الخبر	دوسروں کی خبر سے خود معائنہ اور مشاہدہ
هل رأیت من اهل القمار	اس باب میں تمھیں بے نیاز کر سکتا ہے، آخر
الا ما ذكرنا لا	جواریوں میں تم نے ان امور کے سوا جن کا
(حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۰۶)	میں نے ذکر کیا، کبھی بھی کسی اور چیز کا مشاہدہ

بہرحال ملک کی معاشی قوتوں کا ایک بڑا حصہ قمار کے ذریعہ سے ضائع ہو جاتا ہے، اس لئے اسلام نے صرف قمار کی حقیقی شکلوں ہی کو نہیں، بلکہ جن معاملات میں تھوڑا بہت بھی قماری رنگ پایا جاتا تھا، ان کو ممنوع قرار دیا، عرب میں خرید و فروخت کی بعض صورتیں ایسی تھیں جنھیں موجودہ زمانہ کا سٹہ کہہ سکتے ہیں، اور متمدن ممالک میں اب تک ان کا رواج ہے، اسلام نے ان کو غیر قانونی قرار دیا، مثلاً منابذہ (کپڑے کو پھینک دیا جاتا، جس پر وہ پڑ جاتا، وہ اس کا جبری خریدار بن جاتا تھا) ملامسہ (جس کپڑے پر مثلاً ہاتھ پڑ گیا، جبراً خریداری اس کی ضروری تھی) ازیں قبیل اور صورتیں بھی تھیں جو اسلامی معاشیات کے باب سے خارج کر دی گئیں، مقصود یہی ہے کہ ہر شخص ملک اور ملک کے باشندوں کی کچھ خدمت کر کے کھائے اور کمائے تاکہ ملک کی دولت عامہ کی پیدائش میں ہر شخص اپنی اپنی استطاعت کی حد تک حصہ دار رہے اور یہی وجہ ہے کہ ایسی چیزیں جن کا استعمال مختلف طبی، اخلاقی، اجتماعی اغراض سے اسلام نے اپنے ماننے والوں پر حرام کر دی ہیں، ان کی تجارت بھی اس نے ممنوع قرار دی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

ان اللّٰہ اذا حرم شیئًا حرم ثمنہ (حدیث) حق تعالیٰ نے جب کسی چیز کے استعمال کو حرام قرار دیا، تو اس کے دام کو بھی حرام۔

کیونکہ ایسی چیزوں کے لینے والے جب اس سے نفع ہی نہیں اٹھا سکتے، تو ان کا جو مال ان چیزوں کے معاوضہ میں لیا گیا، وہ بالباطل ہی لیا گیا۔ اس ذیل میں فقہاء اسلام نے بعض چیزوں کی تجارت ممنوع قرار دی ہے تاہم انھوں نے کوشش کی ہے کہ ہر وہ چیز جس میں نفع کا پہلو کسی راہ سے بھی پیدا ہو سکتا ہے ان کے استثناء کی بھی راہ نکالی جائے، مثلاً میتہ (مردار) حرام ہے، لیکن باوجود اس کے مردہ جانوروں کی کھال دباغت کے بعد بلکہ ان کی ہڈیاں۔ ان کو گھوڑ سینگ پٹھوں وغیرہ کی تجارت جائز ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جمادات و نباتات، حیوانات، بلکہ ہر وہ چیز جس میں انتفاع کی کوئی صورت نکل سکتی ہو، فقہاء نے کوشش کی ہے، کہ مسلمانوں کی معاشی سہولتوں کے لئے ان کی تجارت کی اجازت دیجائے، اور یہی وجہ ہے کہ بجز چند چیزوں کے جن کی حرمت قطعی ہے، یا جو نجس العین ہیں یا صراحۃً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بیع کی ممانعت فرما دی ہے، عموماً عام چیزوں کی خرید و فروخت جائز ہے، اور تقریبًا تجارت لین دین کے وہ تمام طریقے جو دنیا میں مروج ہیں، اگر اکل بالباطل اور لا تظلمون و لا تظلمون کی زد میں نہ آتے ہوں تو اسلام نے ان کی اجازت دے رکھی ہے مثلاً نقد یعنی ضرورت کی چیزیں خرید لی، چیز دے کر چیز لے لینا، یا دام بعد کو دینا، جسے نسیہ (ادھار) کہتے ہیں یا دام پہلے دینا اور چیز بعد کو لینا جسے سلم کہتے ہیں، (بعض خاص شرطوں کے نہ ہونے کی وجہ سے کبھی نہ کبھی یہ ظلم ہو جاتا تھا) سلم کو اسلام نے جائز قرار دیا ہے۔ فقہائے اسلام نے اسلامی اصول کو

ن ۱۔ البتہ بیع کی جو تیسری عقلی شق یعنی دام بھی نہ دیئے جائیں، اور چیز بھی نہ خریدی جائے، دونوں کی ادائیگی بعد پر ڈال دی جائے جسے بیع الکالی بالکالی کہتے ہیں یہ بیع کی ناجائز صورت ہے کیونکہ دونوں کے نامعلوم و مجہول ہونے سے ادائیگی کے وقت بے شمار جھگڑوں کا دروازہ کھل سکتا ہے صحیح حدیثوں میں اس بیع کو ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ ۱۲

ہو جاتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں جس نے بجائے موٹر کے آپ سے دو ہزار روپئے قرض لئے اور دس سال بعد واپس کئے، تو لینے کے وقت آپ اپنے روپیوں کو اسی طرح ٹھوک بجا کر لیں گے، جس طرح آج سے دس سال پہلے دئیے گئے تھے، یہ نہیں کہا جا سکتا، کہ اس عرصہ میں روپے کے صفات پر کہنگی اور فرسودگی طاری ہو گئی، اور اس کی وجہ روپیہ کی یہ خصوصیت ہے کہ ہر روپیہ دوسرے روپیہ کا کامل طور سے قائم مقامی کرتا ہے، جس کے معنی یہ ہوئے کہ قرض دینے والے کی طرف سے نہ اصل مال کی قربانی ہوتی ہے اور نہ مال کی صفات کی، اب اگر دس سال تک جو روپیہ آپ کا مقروض کے پاس رہا، اس کے معاوضہ میں آپ ہر مہینہ اس کا کرایہ اگر وصول کریں گے، تو سوال یہی ہے کہ آپ کی طرف سے کیا قربانی ہوئی، نہ روپیہ کے ذات کی نہ صفات کی، خلاصہ یہ ہے کہ قرض دینے والے کا پوزیشن بغیر کسی قربانی کے بالکل محفوظ رہتا ہے، بخلاف لینے والے کے کہ اگر اس نے کسی ضرورت سے قرض لیا اور اس میں خرچ کر دیا تو روپیہ اور اس کا سود یا کرایہ اس طور پر دے رہا ہے، کہ اس نے اس روپیہ سے کچھ آمدنی نہیں پیدا کی اور اگر تجارت وغیرہ کے لئے لیا، تو تجارت کی کامیابی ہر حال میں ضروری نہیں، لیکن قرض دینے والے کا روپیہ بھی اپنی ذات و صفات کے ساتھ محفوظ اور اس کی دن دونی آمدنی بھی، ایسا شخص جو اپنے کاروبار میں کبھی نفع

(بقیہ حاشیہ ص ۳۴۷) کیمیائی مفید اجزا ضائع ہو جاتے ہیں، اسی لئے سائنٹفک کاشت کاری میں ہر سال کھاد وغیرہ کا دینا ضروری خیال کیا جاتا ہے، ہندوستان کے جاہل کسان اس راز سے ناواقف ہونے کی وجہ سے آج جاپان اور یورپ و امریکہ کے کسانوں کا مقابلہ نہیں کر سکتے، مسٹر عثمانی کی کتاب "ہمارا ہندوستان" ایک بڑی دلچسپ کتاب ہے، اردو میں علی عظمت بیگ صاحب نے اس کو منتقل کر دیا ہے، اسی کتاب میں "زمین کے کھار" کے عنوان سے جو باب لکھا گیا ہے وہ پڑھنے کے قابل ہے، اس میں لکھتے ہیں کہ کھار جو ہماری زمین میں پائے جاتے ہیں، جب زمین کے کسی خاص حصہ میں یہ خاص کھار (نائٹروجن، پوٹاشیم، فاسفورس، لائم) کافی مقدار اور صحیح تناسب میں پائے جاتے ہیں، وہاں پیداوار خوب تیزی سے ہوتی، اور وہ زمین زرخیز کہلاتی ہے، مگر جہاں ان میں سے چند یا سرے سے تمام کھار غائب ہوں تو ایسی زمین کو

اٹھانا ہوا اور کبھی نقصان کیا اس شخص کا مقابلہ کر سکتا ہے جس پر نقصان کے تمام دروازے بند ہیں اور صرف
نفع ہی کا نفع ہو (اضعافاً مضاعفۃ (دوگنے چوگنے) کے حساب سے جس کے دروازے کھلے ہوئے ہیں، کیا
وہ دونوں برابر ہو سکتے ہیں، جو کبھی بیمار نہیں ہوتا، اس کی صحت کا مقابلہ وہ کیسے کر سکتا ہے جو کبھی اچھا
اور کبھی بیمار ہوتا ہے، پس چند دنوں میں تو شاید نہیں لیکن اگر کسی ملک یا قوم میں زمانہ دراز تک
اس قسم کی یک طرفہ گردش دولت کی جب کبھی ہوتی ہے، تو دیکھا جاتا ہے کہ ملک کا ایک قلیل گروہ یعنی ایسے
لوگ جن کی آمدنی مصارف سے زیادہ رہی ہو، اور ان کے پاس قدر حاجت سے بچ کر پس انداز بھی ہوتا ہو،
جو عموماً ہر ملک و قوم میں تھوڑے ہوتے ہیں، جب یہ اپنے روپیہ کو سود کی راہ پر ڈال دیتے ہیں، تو ان کے
یہی روپے ملک کے اکثر افراد کے گھروں میں پہنچ پہنچ کر آہستہ آہستہ ان کی دولت کو کھینچ کھینچ کر قرض
دینے والوں کی جیبوں میں پہنچا دیتے ہیں، اور صدی ڈیڑھ صدی کے بعد یہ تماشا نظر آتا ہے، کہ قوم کے
اکثر افراد بدترین معاشی لاغری میں مبتلا ہیں اور معدودے چند گھرانوں یا شخصوں کے پاس دولت کا ورم
پیدا ہو گیا ہے، پھر بات اسی حد پر آکر رک نہیں جاتی، ان دولت مندوں کے پاس اگر دولت اور سرمایہ
کی قوت ہوتی ہے، تو ملک کی اکثریت جو اپنے پاس جسمانی قوت رکھتی ہے، تنگ آکر ان سود خواروں

(بقیہ حاشیہ ص ۴۸۹) پھر کہتے ہیں، آگے اسی میں ہے کہ دوسری تمام اچھی چیزوں کی طرح زمین میں بھی قدرتی کھاد کا
ذخیرہ کم و بیش محدود ہوتا ہے، ابتدا میں یہ کھاد خاصی مقدار میں ہوتے ہیں، اور گو ان کی کمی قدرتی طور پر تھوڑی سی
پوری ہوتی رہتی ہے، لیکن جب کاشت ہونے لگے، تو وہ برابر کم ہوتے جاتے ہیں، چنانچہ ایک ایکڑ زمین میں معمولی
فصل پر تقریباً بیس پونڈ نائیٹروجن سال بھر میں خرچ ہوتی ہے" اور ایک کھاد نائیٹروجن کا حساب ایک ایکڑ
کے لحاظ سے ہے، اس پر اب دوسرے کھادوں کو قیاس کر لیجئے، اسی کتاب میں ہے جتنی زیادہ مقدار میں یہ
کھاد پودوں اور اناج کا جز بن کر نکلتا رہتا ہے، اتنی ہی مقدار میں زمین کے اندر اس کی کمی ہوتی جاتی ہے،
(ہمارا ہندوستان ص ۶۵)

کی مالی قوت پر جسمانی قوت کا وحشیانہ حملہ ہوجاتا ہے، پھر اس کے بعد ہوتا ہے جو کچھ ہوتا ہے، سلطنت تباہ ہوجاتی ہیں، امن و امان غارت ہوجاتا ہے، غربا بھوکے غضبناک بھیڑیوں کی طرح دولت مندوں کو چیر پھاڑ دیتے ہیں، تاریخ ان نتائج کو آج یورپ میں دہرا رہی ہے، اور دہرانے والی ہے، اور یہ سب کس چیز کا نتیجہ ہے، یہی کہ معاشی کاروبار میں اکل بالباطل (یعنی بغیر کچھ دیئے ہوئے دوسرے کے مال سے استفادہ) اور اکل اموال کی تنظیموں کے قانون کی پابندی سے بے اعتنائی برتی گئی، حافظ ابن قیم اعلام الموقعین میں فرماتے ہیں:

فیربوا المال علی المحتاج من غیر	محتاج (مقروض) پر مالی بار زیادتی کے ساتھ
نفع یحصل له ویزید من غیر نفع	بڑھ جاتا ہے اور اس طرح بڑھتا ہے کہ خود اسے
یحصل منه لاخیه فیاکل مال	مال کا نفع اسے نہیں ملتا، اور (قرض دینے والے)
اخیه بالباطل	سودخوار کے مال میں اضافہ اس طور پر ہوتا ہے
	کہ اس سے اس کے بھائی (مقروض) کو کچھ
	نفع نہیں پہنچا، یہی وجہ ہے کہ (سود) میں
(ص ۲۰۰)	آدمی اپنے بھائی کا مال بغیر کسی وجہ کے

آخر سود خوار کو جب اس کا روپیہ اپنے تمام ذاتی وصفاتی کمالات کے ساتھ بجنسہ واپس ہوجاتا ہے تو بغیر کسی قربانی کے وہ غریب قرضخواہوں سے سود کا روپیہ کس بنیاد پر لے رہا ہے، تمہارے روپے کیا بچے دیتے ہیں، ارسطو کے اس قول کا بھی یہی مطلب ہے، جس ملک میں اس قسم کے لین دین کی جب کبھی قانونی اجازت دی جائیگی اور اس کے دائرہ میں وسعت پیدا ہوگی، تو آمدنی کے پس انداز کرنے والوں کا قلیل گروہ اگرچہ اپنے آپ کو یا اپنے خاندان کو مالی فائدہ پہنچاتا ہے، لیکن ملک کے اکثر افراد کو شدید معاشی ضرر پہنچا رہا ہے، اس قسم کے کاروبار انہی ملک میں فروغ پا سکتے ہیں جن کے باشندے اپنے آپ کو صرف اپنے لئے یا اپنے خاندان ہی کے لئے سمجھتے اور اپنے [illegible] کے دوسرے افراد سے انہیں کچھ بحث نہ ہو، آخر یہ سارا روپیہ جو ان کی پس انداز

تمام تر ضرورت رقم خفیہ شکل میں سودخواران کے گھر پہنچا رہی ہے، مثلاً اسی ملک، اسی شہر، اسی گاؤں، اسی محلہ کے باشندوں کی جیبوں ہی سے تو وصول ہوتی ہے، جن میں وہ رہتے بستے ہیں، حیرت ہے کہ یورپ آج توحید اور نشر تبلیغ) کے دعوی کا اپنے آپ کو ساری دنیا میں علم بردار کہتا ہے، اس نے صرف یہی نہیں کیا کہ بلکہ چند سٹہ بازوں اور پیشہ ور سودخواروں کو اس کاروبار کی اجازت دے رکھی ہے، بلکہ بنکنگ سسٹم کو جاری کرکے اس نے موقع فراہم کردیا ہے، اس بات کا کہ جن پس انداز کرنے والوں کو سودخواری کی فرصت نہ تھی، وہ بھی اب بآسانی سودخواروں کی کمیٹی میں شریک ہوکر ملک کی اکثریت کا معاشی خون چوسنے میں مشغول ہیں، اور اس نئے مغربی سودخواری نے اپنے ردعمل کو دنیا پر بہت جلد ظاہر کیا، یہ ایک حیثیت سے اچھا ہوا، ہلکے بخار سے تیز بخار کا ابھر کر آجانا، مریض کو چونکانے کے لئے زیادہ مفید ہے، آج یورپ اشترا کی حیوانوں بلکہ شیطانوں کے تھپیڑوں سے مجبور ہو رہا ہے، سودی کاروبار کو اختیار کرکے اس نے قدرت کو جنگ کا اعلان دیا، چیلنج قبول کیا گیا، اسی سود کے بل بوتے وہ جنگ لڑی جارہی ہے، جس کی نظیر نہ دنیا کی آنکھوں نے پہلے دیکھی تھی، اور کون کہہ سکتا ہے، کہ آئندہ دیکھے گی، ماہرین کا بیان ہے کہ سود پر بآسانی حکومتوں کو روپیہ قرض اگر نہ ملتا، تو ہر روز کروڑہا کروڑ روپیہ کی رقم موجودہ جنگوں میں جو صرف ہو رہی ہے، اتنی رقم کی فراہمی کا قطعاً امکان نہ تھا گویا آج سود ہی اعلان جنگ اور اس ہولناک جنگ کا ذریعہ بنا ہوا ہے جس کی نظیر انسانیت کی تاریخ میں مفقود ہے، اور پھر اسی جنگ کے ذریعہ سے انسانوں کی کمائی ہوئی آمدنی دھواں بن بن کر کچھ فضائی ہواؤں میں اور کچھ جہاز، تارپیڈو، اور خدا جانے کیا کیا بن کر سمندر کے پانیوں میں بھی ذخیرہ ہو ہو کر بیٹھا جا رہا ہے، آئندہ زندگی میں تو جو کچھ ہوگا، وہ تو اسی وقت دیکھا جائے گا، لیکن قصبے میں ڈاکٹروں، وکیلوں، تاجروں اور سرپیشہ وروں نے سودخواری کی (بخی بنک) میں شرکت کی تھی میدان جنگ بلکہ اپنے محل سراؤں اور کوٹھیوں میں بنگلوں میں برستی ہوئی آگ، اور دیکھتے ہوئے [illegible] رہے ہیں، نہ گھر کے اندر چین ہے، اور نہ گھر کے باہر کوئی جائے پناہ، خدا سے جنگ کرنے کے

لوگ بتاؤ کہ ان واضح تنبیہات ہیں، سود خوار کو جن جن عذابوں کی قرآن نے دھمکی دی تھی جن کی آنکھیں ہیں وہ دیکھیں
اور جن کے کان ہیں وہ سنیں، اور جن کے دل ہیں وہ سمجھتا ہیں۔ ان کو کہا گیا تھا کہ نہ تو تم دوسروں پر ظلم کرو نہ تم
اپنے اوپر ظلم کر دیکھیں، انھوں نے دوسروں پر بھی ظلم کیا اور اپنے اوپر بھی ظلم کیا، وَمَا ظَلَمُونَا وَلٰكِن
كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ، اور یہ تو ربا کی عام صورت تھی جس کے خطرناک نتائج پر اسلام سے پہلے بھی
مختلف مذاہب میں تنبیہ کی گئی تھی، بلکہ بعض عقلی معاشیوں نے بھی اس معاملہ کی شدت سے مخالفت کی
تھی، لیکن اسلام نے صرف ربا کی مروجہ شکل ہی کو ایک بدترین جرائم میں شریک نہیں کیا بلکہ اگر
کوئی شخص کسی کو دس روپے دے کر کچھ دن کے بعد اس کے معاوضہ میں بیس روپے لے، اور بجائے اس کے
کہ اس کو سودی قرض کا معاملہ قرار دیتا، یوں کہے کہ میں نے اس دس روپے سے تمہارے بیس روپے
خریدے ہیں، یا کسی تاجر نے دس روپے کے کپڑے ایک ماہ کے لئے کسی کے ہاتھ اس شرط سے بارہ میں
بیچے کہ ایک ماہ بعد دام ادا کرنا، خریدار ایک ماہ کے بعد دام ادا کر سکتا، تو تاجر اس سے یوں کہے کہ
میں ایک ماہ کی مہلت اس شرط سے دیتا ہوں کہ تم بجائے دس کے بارہ ادا کرنا، ظاہر ہے کہ ان تمام
شکلوں میں صرف لفظوں کا ہیر پھیر ہے، ورنہ حاصل وہی ہے جو سودی قرض کا حاصل ہے، اس لئے اسلام
نے قرض کے سودی کاروبار کے ساتھ بیع اور خرید و فروخت کی ان شکلوں کو بھی سود اور ربا قرار دیا، نیز
جو حالت روپیہ کی ہے بجنسہ یہی کیفیت اور بھی چند چیزوں میں پائی جاتی ہے، مثلاً اگر ایک من گیہوں قرض
دیکر دو مہینہ بعد کوئی شخص بجائے ایک من کے مزید ایک من گیہوں کا اضافہ کرکے دو من لیتا ہے، تو اس میں اور اس شخص
میں جس نے دس روپے دے کر دو مہینے بعد بیس روپے لئے کیا فرق ہے؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی
عمیق معاشی نگاہ اس دقیق نکتہ تک پہنچی اور اسی بنا پر آپ نے اعلان فرمایا کہ سود یا ربا صرف روپیہ کے
لین دین ہی تک محدود نہیں ہے، بلکہ ربا کے ذیل میں اور بھی چند چیزیں شریک ہیں، اور جیسا کہ
میں نے آغاز میں عرض کیا تھا، کہ عرب کے معاملات میں زیادہ تر یہی تجارتی رنگ پایا جاتا تھا، اسلام نے

[ا]دار کی جو کمائی ہوتی ہے اس کے لئے ان کی بھی ممانعت کر دی، اسی طرح ربوا کی مندرجۂ بالا شکلوں کے سوا جن میں [د]ینے کے کچھ دن بعد بطور کرایہ کے زیادتی وصول کی جاتی ہو، جسے اصطلاحاً ربوا النسیہ (ادھار کے معاملہ کا سود) کہتے ہیں، اسلام نے ان صورتوں کو بھی جن میں ادھار نہیں بلکہ نقد مثلاً ایک تولہ چاندی سے کر کوئی دو تولہ چاندی یا نقد ایک من گیہوں دے کر اس کے معاوضہ میں دو من گیہوں دے، اس کو بھی ناجائز ٹھہرایا [ا]ور مشہور صحیح حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ربوا کی ان تمام چھوٹی بڑی واضح غیر واضح شکلوں کی ممانعت فرما دی، یعنی

الذھب بالذھب والفضۃ بالفضۃ والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل یداً بید فمن زاد واستزاد فقد اربی الآخذ والمعطی فیہ سواء،
(صحاح ستہ)

سونے کا معاملہ سونے سے، چاندی کا چاندی سے، گیہوں کا گیہوں سے، جو کا جو سے، کھجور کا کھجور سے، نمک کا نمک سے (جنس) برابر برابر، اور اس ہاتھ سے اس ہاتھ دے (یعنی نقداً) ہونا چاہئے، پھر جو بڑھائے یا بڑھوائے، اُس نے سود (ربوا) کا معاملہ کیا لینے والا اور دینے والا دونوں اس میں برابر ہیں،

حدیث میں تو صرف یہی چیزیں اموال ربویہ یعنی ایسے اموال قرار دیے گئے ہیں، جن کا باہمی تبادلہ زیادتی کے ساتھ نہ ادھار جائز ہے نہ نقد خواہ یہ تبادلہ قرض کے الفاظ سے ہو، یا بیع کے لفظ کے ساتھ ہو، یہ سب ربوا کے تحت میں ان شکلوں کو اسلام نے غالباً پہلی دفعہ داخل کیا ہے حدیث اس سے پہلے عموماً سود اور ربوا روپیہ اور اشرفی یعنی سکہ کے سودی کاروبار ہی تک بظاہر محدود تھا، پھر یہ کہ فقہائے اسلام نے اس حدیث پر غور کیا تو جو خصوصیات ان چھ چیزوں کی تھیں ان کو [illegible]

چیزون مین بھی وہ پائی جاتی تھین، اس لئے اونھون نے رسول اکرم (صلی اللہ علیہ وسلم) کے
کے اس بیان کو ایک توضیحی بیان قرار دیتے ہوئے ان چیزون کو بھی اموال ربویہ یا ربا بائی مال اور ان [illegible]
شریک کر دیا جن مین ان کی نگاہ مین وہ خصوصیتیں پائی جاتی ہین، امام شافعی اور قریب قریب امام مالک
نے سونا اور چاندی کو دیکھ کر خیال کیا، کہ مراد اس سے ہر وہ چیز ہے جو لین دین مین قیمت کا کام دیتی
ہے اب خواہ وہ سونا چاندی ہو یا اوس کے سوا کوئی اور چیز ہو، اسی طرح گیہون اور جو، نمک، کھجور
کو دیکھ کر ان بزرگون نے خیال فرمایا، کہ مراد ہر وہ چیز ہے، جو کھانے پینے مین کام آتی ہو، یا جن سے
خورد و نوش کی چیزون کی اصلاح کی جاتی ہو، جیسے نمک لیکن ربائی اموال کی یہ خصوصیت کہ اوس کا ہر فرد
دوسرے فرد کا قائم مقام ہوتا ہے، اور ان کی یہی خصوصیت ان نتائج کی ذمہ دار ہے، جو سودی کاروبار
مین پیش آتے ہین، اس نکتہ پر نظر امام ابو حنیفہ کی گئی، انھون نے خیال کیا کہ یہ خصوصیت کن کن چیزون مین
پائی جا سکتی ہے، چونکہ ہر وہ چیز جس کی خرید و فروخت کیل (پیمانہ) یا وزن (تول) کے ذریعہ سے ہوتی
ہے، ان مین یہ خصوصیت پائی جاتی تھی، اس لئے امام نے بجائے ان چیزون کے ہر اوس چیز کو جو کیل (پیمانہ)
یا وزن (تول) کے ذریعہ سے بکتی ہو، اموال ربوی قرار دیا اور ان کے باہمی تبادلہ مین ربوا (زیادتی) کو
انھون نے ناجائز ٹھہرایا، ان اجتہادی دقیقہ سنجیون کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہی ربوا جو اب تک دنیا مین صرف
روپیہ کے قرض کے کاروبار کی ایک شکل تھی، اب ہزارہا چیزون تک پھیل گیا، خصوصاً حنفی مذہب جو اسلام
کے تشریعی [illegible] خیال مین سب سے زیادہ محتاط اسکول ہے، اس مین تو سود کی اتنی گوناگون شکلین پیدا
ہوگئین کہ اب اس کا سمجھنا دشوار ہو گیا ہے، فقہا نے تفصیلات مین دفتر کے دفتر تیار کردیے ہین لیکن اصلی
بات [illegible] صرف اسی قدر ہے جو عرض کی گئی، عموماً فقہ کی کتابون مین سود کے مباحث کو دیکھ کر لوگون
کو تعجب ہوتا ہے کہ عوام جسے سود کہتے ہین، اس کا تو اس مین گویا ذکر ہی نہین ہے، حتی کہ اس بنا پر عوام
[illegible] کے پیچھے وزن پر [illegible] ہوگیا کہ اسلام نے جس سود کو حرام

کیا ہو وہ قرض والا موجودہ سود نہین ہے، بلکہ بیع اور خرید و فروخت کی چند نا درشکلین تھین جو ایام جاہلیت مین مروج تھین، اور انہی کا ذکر فقہ کی کتابون مین کیا گیا، مگر ظاہر ہے کہ اگر اسلام نے اس سود کو منع نہین کیا تو پھر آخر اوس نے منع کس چیز کو کیا، دنیا کے اکثر مذاہب بدھ مت، عیسائیت، حتی کہ ہندو مت تک مین جس سود کو حرام یا غلینا کی نے کے برابر قرار دیا گیا ہو، ارسطو نے جس سود کے متعلق یہ رائے دی تھی، کہ تمھارے روپے بچے نہیں دیتے، یہ قرض والا سود نہین ہے، تو اور کیا ہے، کتنے تعجب کی بات ہو کہ جس "معاشی سرطان" کی تشخیص ارسطو تک کی عقل نے کر لی تھی اسی کے متعلق کہا جائے کہ اسلام کی نگاہ معاشیات کے اس زہریلے گھاؤ پر نہ پڑی، اور پڑی بھی تو کس پر جس کا نہ اب دنیا مین رواج ہے اور نہ کسی کو ان کا تجربہ ہے، خیر یہ تو ایک ضمنی بات تھی، بھلا ایسے لوگون سے کون بحث کر سکتا ہے، جو قرآن کے خنزیر کو عرب کا کوئی چوہا اور قرآن کے خمر کو عرب کے کسی درخت کا خاص رس قرار دے کر واقعی جو خنزیر و خمر ہے، اس کی حلت کا فتوی دین،

(باقی)

طبقات الامم

اندلس کے نامور فاضل قاضی صاعد اندلسی المتوفی ۴۶۲ھ کی کتاب جس مین اوس نے اپنے زمانہ تک کی تمام قومون کی عموماً اور مسلمانون کی خصوصاً علمی و ادبی تصانیف اور علوم و فنون کی تاریخ عربی مین لکھی تھی، قاضی احمد میان اختر جوناگڈھی نے اس کو عربی سے اردو مین ترجمہ کیا ہے اور جا بجا حاشیون مین علماء اور فلاسفہ کے حالات اور تصانیف کے متعلق مزید معلومات فراہم کئے ہیں،

ضخامت ۲۰۰ صفحے، قیمت :- عمر

منیجر

استفسار و جواب

قنوج

جناب حمید الرحمٰن صاحب
محلہ مبارک پور، قنوج

مخدوم و محترم بندہ
السّلام علیکم

"معارف مارچ ۴۳ء میں آپ کا تحقیقی مضمون قنوج پڑھ کے ایک خلش دور ہو گئی، جو عرصہ سے دل میں چبھ رہی تھی، یہ خلش اگرچہ اس وقت سے تھی جب سے یہ معلوم ہوا تھا کہ عرب مورخین جس قنوج کا ذکر کرتے ہیں وہ اس موجودہ مشہور قنوج کے علاوہ دوسرا قنوج ہے، جو سندھ میں ہے مگر "تعلقات عرب و ہند" پڑھ کے یہ خلش بڑھ گئی تھی، کیونکہ یہ اوس شخص کی تحقیقات کا نتیجہ تھا جسکی قابلیت اور تاریخ دانی کا سکہ میرے قلب پر بیٹھا ہوا تھا، اوس کو پڑھنے کے بعد میں نے آپ کی خدمت میں ایک خط لکھا تھا، جس کے جواب میں آپ نے تحریر فرمایا تھا، جس قنوج میں قاسم ثقفی نے تبلیغ بھیجی تھی، یہ وہ قنوج نہیں، بلکہ سندھ میں واقع تھا، (خط نمبری ۳۰۲، مورخہ ۲۰ اکتوبر ۱۹۳۲ء)

اس خط کو پڑھنے کے بعد ہی بار بار یہ خیال دل میں آتا تھا، کہ اگر سندھ میں کوئی قنوج تھا، تو محمد بن قاسم رحمۃ اللہ علیہ کی فتوحات سندھ کے سلسلہ میں اس کی فتح کا ذکر کیوں نہیں آیا، اور تمام سندھ فتح کر لینے کے بعد سندھ ہی کے ایک شہر کو فتح کرنے کے لئے ان کو خاص طور سے دربار خلافت سے اجازت طلب کرنے کی کیا ضرورت تھی، نیز سلطان محمود غزنوی نے پنجاب، سندھ، گجرات طے کر کے

۱۰۲۵ء میں کاٹھیاوار، پھر سومنات کو فتح کیا، اس وقت بھی سندھ یا گجرات میں کسی قنوج کا پتہ نہیں چلتا ہے، حالانکہ مسعودی وبشاری وغیرہ اس سے پہلے سندھ کے قنوج کا ذکر کر چکے ہیں،
آپ کے اس مضمون "قنوج" سے اب یہ تو صاف ہو گیا، کہ سوائے موجودہ قنوج کے کوئی دوسرا قنوج سندھ میں نہیں تھا، مگر اب اس مضمون سے ایک دوسرا تحقیق طلب مسئلہ سامنے آگیا جسکی جانب جناب والا کی توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں، امید ہے کہ معارف کے ذریعہ رائے گرامی سے مطلع فرمائے گا،

"مارچ ۱۹۵۵ء کے معارف کے صفحہ ۱۸۱ پر ہے،" قنوج کی تاریخ کے واقف کار جانتے ہیں کہ قنوج پر تین دور گذرے ہیں، اس کا نام تاریخ میں سب سے پہلی دفعہ چھٹی صدی عیسوی میں آتا ہے"
مجھے اس سلسلہ میں کچھ عرض کرنا ہے، وادین کی عبارت سے اگر یہ مطلب ہو کہ دورِ قصص کو چھوڑ کر تاریخی دور میں قنوج کا نام تاریخ میں پہلی دفعہ چھٹی صدی عیسوی میں بحیثیت دارالسلطنت یا ایک اہم اور خاص شہر ہونے کے آیا ہے جب تو کچھ کہنا نہیں ہے، اور اگر یہ مطلب ہو کہ چھٹی صدی میں پہلی دفعہ اس کا نام تاریخ میں آیا ہے، تو اقتباسات مندرجۂ ذیل قابل توجہ ہیں،

(۱) قنوج نہایت قدیم شہر ہندوستان کا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ قدیم میں یہ سلطنت پنچالہ کہلاتی تھی، قنوج اور پنچالہ کا ایک ہونا منو کے مجموعہ کے دوسرے باب کے اشلوک ۱۹ سے بھی گیا ہے، اور جو حدیں اوس کی مہابھارت میں قرار دیگئی ہیں، ان کو اونٹیل میگزین جلد ۲ صفحہ ۳۳۵ اور جلد ۳ صفحہ ۱۴۲ میں تحقیق کی گئی ہے، ہم مفروضہ منو کے زمانہ کو سکندر کے زمانہ (۳۲۷ قم) اور ویدوں کے زمانہ (۱۴۰۰ ق م) کے وسط کے آس پاس کا کوئی زمانہ قرار دے سکتے ہیں، اس حساب سے مجموعہ کا مصنف نو سو برس قبل مسیح علیہ السلام ہوگا، (الفنسٹن)

(۲) کب اور کس شخص نے اس کو آباد کیا، اس کا پتہ نہیں، لیکن رامائن اور مہابھارت کی حکایات

سے اس کا نام کنیاکج تھا، اس امر کو واضح کرتا ہے، کہ دوسری صدی قبل مسیح میں اس شہر کا وجود تھا۔ (گزیٹیر ضلع فرخ آباد)

(۳) قنوج کا ذکر نہ صرف ہندوستان کی دو بڑی نظموں ہی میں آیا ہے، بلکہ پتن جلی کی مہابھاشیہ کے موجودہ نسخہ میں بھی اس کا ذکر ہے، جس کی نسبت خیال کیا جاتا ہے، کہ ۱۵۰ ق م میں تصنیف ہوئی، اس سے خیال ہو سکتا ہے کہ قنوج کی بنیاد حضرت عیسیٰؑ سے کم و بیش دو سو برس قبل پڑی ہوگی،...... قنوج کے متعلق سب سے قدیم بیان جو اب تک مل سکا، وہ فاہیان چینی سیاح کا ہے جس نے ۳۹۹ء سے ۴۱۴ء تک ہندوستان کی سیاحت چندر گپت ثانی کے زمانہ میں کی ہے، اس کا بیان ہے کہ ناگ مندر میں موسم گرما تک قیام کیا، بعد ازاں جنوب و مشرق کی جانب سات یوجن سفر کیا، اور شہر کنیاکج میں پہونچا، جو دریائے گنگ پر واقع ہے، اس میں دو خانقاہیں یا دھرمشالے ہیں، جن کے رہنے والے ہیں یانا فرقے کے طالب علم ہیں، شہر سے چھ یا سات...... کے فاصلے گنگا کے شمالی کنارے پر جہاں مہاتما بدھ اپنے چیلوں کو تعلیم دیتے تھے، اس مقام پر ایک ٹوپا تعمیر کیا گیا، جو اب تک موجود ہے، (ونسنٹ اسمتھ)

(۴) شہر قنوج کے پاس ہی ایک ستون برلب دریائے گنگ ہے، جو دو سو فیٹ بلند ہے، اسے راجا اشوک نے اس مقام پر تعمیر کرایا تھا، جہاں خود بودھ نے لوگوں کو وعظ و نصیحت کی تھی" (ہونگ شیانگ چینی سیاح ۶۴۳)

(۵) کچھ شہروں سے گذرتا ہوا چینی سیاح ہونگ شیانگ حکومت قنوج میں پہنچا، جو بلحاظ اپنی قدامت کے دو ہزار سال پرانی جگہ تھی، اور جو اپنی تہذیب و تمدن کے اوپر ناز کرتی تھی، یہی وہ جگہ تھی، جہاں سے پنچال کی تہذیب کا دور شروع ہوتا ہے، اور نیز مگدھ کے جو کہ ہندوستان کے قدیم باشندوں کا مرکز بنا ہوا تھا، زیادہ قدیم اور مہذب تھا، چندر گپت اور

دشوک عظم کے زمانہ میں مگدھ سب سے زیادہ بارونق اور دولت مند شہر شمالی ہندوستان میں بن گیا تھا، لیکن سنہ عیسوی کے کچھ ہی عرصہ بعد ایک مرتبہ کنیا کبج پھر اپنی کھوئی ہوئی عظمت حاصل کر لیتا ہے، (ہندوستان کی قدیم تہذیب، ترجمہ ان تسنڈ آف انڈیا جلد دوم مسٹر آراسی دت)

(۶) راے ہر چند گفت وجواب داد کہ این ولایت قریب یکہزار وشش صد سال است کہ در ضبط وتصرف ما است (معارف ماہ مارچ ۱۹۶۲ء ص ۲۰۰ بحوالہ چچ نامہ)

(الف) کیا ان اقتباسات سے تاریخی حیثیت سے قنوج کا نام اس کا ذکر اور اس کا وجود نہ صرف چھٹی صدی عیسوی بلکہ سن عیسوی سے بھی صدیوں قبل ثابت نہیں ہوتا،

(ب) تاریخی اعتبار سے ان اقتباسات کی کیا قدر وقیمت ہے،

معارف:- محترم زاد لطفکم

السلام علیکم، - گرامی نامہ ملا جس عبارت سے آپ کو شبہ پیدا ہوا ہے اس کا مفہوم وہی ہے جس کو آپ نے ابتداً ظاہر کیا ہے، یعنی یہاں "قنوج" سے مراد "قنوج راج" ہی ہے، جس کی نشو ونما چھٹی صدی عیسوی میں ہوئی، اور اس حیثیت سے قنوج کا نام تاریخ میں پہلی مرتبہ آیا، ورنہ اس سے پہلے اس آبادی کو کوئی تاریخی اہمیت حاصل نہ تھی، جو اقتباسات آپ نے نقل کئے ہیں، اُن کا تعلق اس آبادی سے ہے جو اُسی مقام پر تھی، جس پر چھٹی صدی میں نئے سرے سے قنوج نے عروج حاصل کیا، عبارت میں اس کے دو جگہ مذکور ہونے کا جو تذکرہ آیا ہے، اس سے مراد وہ آبادی ہے، جو قنوج کے موجودہ مقام پر اس زمانہ میں موجود تھی، نیز سمجھا جاتا ہے کہ بطلیموس کے جغرافیہ (تصنیف ۱۴۰ء) میں بھی "گنگورا" اور "کنوزگا" کے ناموں سے جن آبادیوں کا ذکر آیا ہے، اس سے مراد "قنوج" ہی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس وقت تک یہ آبادی کنیا کبج یا کان کبج کے نام سے زیادہ مشہور نہیں ہوئی تھی،

ہرش کے زمانہ (۶۰۶ء - ۶۴۸ء) میں یہ شہر دار السلطنت بنایا گیا، اور اس کی ترقی کی وجہ سے

علاقہ کے دوسرے پر رونق شہر بے رونق اور گمنام ہوگئے، اور اسی زمانہ سے قنوج کو مرکزی اہمیت حاصل ہوئی

(قدیم تاریخ ہند ونسنٹ اسمتھ ترجمۂ عثمانیہ ص ۵۶۶، ۵۷۰)

اس لئے اس موقع پر حضرۃ الاستاذ مدظلہ کے مقالہ مین "قنوج کی تاریخ" کا جو ذکر آیا ہی، اس سے مراد ہندوستان کی قدیم مذہبی و سیاسی تاریخ ہی جس مین قنوج کا نام پہلی دفعہ اسی مذکورۂ بالا زمانہ مین آیا ہی، ورنہ اس کی آبادی کی قدامت کے لئے چچ نامہ کی یہ عبارت شاہد ہے، جو اس مقالہ مین نقل کی گئی ہی کہ

"راے ہر چند گفت و جواب داد کہ این ولایت قریب یک ہزار و شش صد سال است کہ در ضبط و تصرف ما راست" (معارف مارچ ۱۹۴۳ء ص ۱۶۰)

بہرحال جیسا کہ اوپر اسمتھ کے حوالہ سے عرض کیا گیا، کہ کم سے کم ۱۴۰ء تک یہ آبادی کانن کبج یعنی قنوج کے نام سے زیادہ مشہور نہیں ہوئی تھی، اور بطلیموس کے جغرافیہ مین اس آبادی کا ذکر کسی اور نام سے آیا ہے، اس لئے دراصل اس آبادی کا ذکر تاریخ مین ایک دار السلطنت کی حیثیت سے پہلی مرتبہ چھٹی صدی عیسوی ہی مین آتا ہی اسی لئے مقالہ نگار کے قلم سے یہ فقرہ ادا ہوا کہ

"قنوج کی تاریخ کے واقف کار جانتے ہین، کہ قنوج پر تین مختلف دور گذرے ہین، اس کا نام تاریخ مین سب سے پہلی دفعہ چھٹی صدی عیسوی مین آتا ہے،" (معارف مارچ ۱۹۴۳ء ص ۱۸۳) "س ن"

پٹھانوں کی تاریخ

جناب خان ایس کے مالیار
انور پورہ - ایک،

بعالیخدمت جناب محترم مولانا سید سلیمان صاحب

السلام علیکم و رحمۃ اللہ

باعث تکلیف ہو رہا ہون، امید ہے کہ آپ اس عاجز کی استدعا کو منظور فرمائین گے مجھے پٹھانوں کی تاریخ سے خاص اُنس ہے، اور چاہتا ہون کہ اس کی تلاش کرون، مگر افسوس ہے کہ واقفیت میری جستجو کی رہنمائی نہیں کرسکتی، براہ کرم مطلع فرمائین کہ پٹھان اور افغانون کی نسل اور

واضح تاریخ موجود ہے؟ (۲) اگر ہے تو کونسی اور کہاں مل سکتی ہے،

معارف:- محترم زاد لطفکم السلام علیکم

گرامی نامہ ملا ہندوستان میں "پٹھان" قوم کے مفہوم میں وسعت پیدا ہو گئی ہے، بعض یورپین مورخین جنرل برگز (Briggs) وغیرہ کی غلطیوں سے ہندوستان کے عہد وسطیٰ کے وہ مسلمان سلاطین جو مغلوں سے پہلے گذرے ہیں، عام طور پر پٹھان سمجھے گئے، جو صریح غلطی ہے، ان سلاطین کے بیشتر خانوادے ترکی نسل سے تعلق رکھتے تھے، صحیح معنوں میں جس پٹھان خاندان نے ہندوستان پر حکومت کی، وہ سوریہ یعنی شیر شاہی خاندان ہے، البتہ سوریوں سے پہلے لودھیوں کا زمانہ گذرا ہے، جن کو سلاطین افغان میں شمار کیا جاتا ہے، بلکہ کہا جاتا ہے کہ احمد شاہ ابدالی سے پہلے خود افغانستان میں کسی افغانی النسل حکمران کا وجود نہیں ہے،

اس لئے جہاں تک پٹھانوں کی تاریخ مملکت کا تعلق ہے وہ انہی خانوادوں کی سیاسی تاریخ پر مشتمل ہے جنھوں نے تھوڑے زمانہ تک ہندوستان اور افغانستان میں حکمرانی کی ہے، ان میں سے ہندوستان کے سوریہ خاندان کی تاریخ دراصل شیر شاہ کی تاریخ ہے، اور اسی سلسلہ میں افغانوں اور پٹھانوں کا ذکر آتا ہے، شیر شاہ کے حالات کے ماخذ کی دو قسمیں ہو سکتی ہیں یعنی:-

ایک تو وہ مورخین ہیں جو نسلاً افغان یا پٹھان تھے، دوسرے وہ مورخین ہیں جو اس نسل سے تعلق نہ رکھتے تھے، ان میں سے اول الذکر مورخین کی نسلی و قبائلی ہمدردی قدرۃً شیر شاہ اور اس خاندان کے ساتھ تھی اور موخر الذکر مورخین میں کچھ لوگ ایسے تھے، جو سوریوں کے حریف مغلوں کی سلطنت سے وابستہ تھے، اور ان کے پیش نظر انہی کی تاریخ مرتب کرنا تھا، اس لئے ان کا لب ولہجہ سوریوں اور شیر شاہ کے متعلق بہرحال خوشگوار نہیں ہے،

ان میں سے اول الذکر کتابوں میں تحفہ اکبر شاہی معروف بہ تاریخ شیر شاہی (عباس شروانی) مخزن افغانی (نعمت اللہ) اور تاریخ داؤدی (عبد اللہ) معیاری افغانی تاریخیں ہیں،

(الف) ۱- تاریخ شیر شاہی، اگرچہ اکبر کے زمانہ میں اسی کے حکم سے لکھی گئی لیکن اس کا مصنف عباس شروانی افغان تھا، اس کی شادی شیر شاہ کے خاندان میں ہوئی شیر شاہ کے عہد حکومت کے چالیس سال کے بعد اس نے اس کتاب کو لکھا، ایسے لوگ موجود تھے، جو شیر شاہ کے ساتھ وقائع میں شریک تھے، بہت سی خاندانی روایتیں گھروں میں موجود تھیں عباس شروانی نے انہی ماخذ سے یہ تاریخ مرتب کی، اگرچہ خاندانی روایتوں میں رطب و یابس کی آمیزش ہو چکی تھی، باین ہمہ شیر شاہ کے متعلق مستند معلومات کا یہ معتبر ذخیرہ سمجھا جاتا ہے، ایلیٹ نے کتاب کے مباحث کی تلخیص اپنی تاریخ میں درج کی ہے، (ج ۴ ص ۳۰۱-۴۳۳)

۲- مخزن افاغنہ، نعمت اللہ کی معروف تصنیف ہے، یہ عہد جہانگیری میں تصنیف ہوئی، یہ تاریخ "خانجہانی مخزن افغانی" کے نام سے بھی مشہور ہے، اس لئے کہ یہ خان جہان لودی کی ہدایت سے لکھی گئی، اور اس کا آخری باب خانجہان ہی کے حالات پر مشتمل ہے، ایلیٹ نے اس کا بھی مفصل تذکرہ کیا ہے (ج ۵ ص ۶۷-۱۱۵) ڈورن نے بھی اس کتاب کا انگریزی ترجمہ "تاریخ افغان" کے نام سے ۱۸۳۹ء میں شائع کیا ہے، ڈورن کے ترجمہ اور برٹش میوزیم کے اصل نسخہ میں جو فرق ہے اس کا تذکرہ ریو نے نسخہ کے حال میں لکھا ہے (فہرست مخطوطات فارسی برٹش میوزیم جلد ۱ ص ۲۱۲) بہرحال گویا یہ افغانوں کی تاریخ پر ایک مستقل تصنیف ہے جس میں ان کے نسب نامے اور افغانی حکمران خاندانوں کے سیاسی احوال بیان کئے گئے ہیں،

۳- تاریخ داؤدی، کا مصنف عبد اللہ کے نام سے موسوم ہے، یہ بھی جہانگیر کے زمانہ میں لکھی گئی، اس میں سلطان بہلول لودھی، سکندر، ابراہیم، شیر شاہ، اسلام شاہ، محمد عادل اور داؤد شاہ کے زمانہ حکومت کے حالات قلمبند کئے گئے ہیں ایلیٹ نے اس کے کچھ مضامین اپنی تاریخ میں ترجمہ کر کے نقل کئے ہیں، (جلد ۴ ص ۴۳۴ تا ۵۱۳) اور ریو نے بھی فہرست مخطوطات فارسی برٹش میوزیم (ج ۱ ص ۲۴۳) میں تذکرہ کیا ہے،

۴- افسانہ شاہان، اس کا مصنف ایک افغان محمد کبیر بن شیخ اسمٰعیل حزبانی نواسہ شیخ خلیل اللہ حقانی مصنف کا بیان ہے کہ اسکے جد بزرگوار اکبر کے زمانہ میں ایک افغانی روحانی پیشوا تھے جو راجگیر (بہار) میں مقیم تھے اور

جھون نے پنجاب میں وفات پائی، مصنف کا بیان ہو کہ اوس نے یہ کتاب اپنے نوجوان لڑکے محمود کی موت کا غم غلط کرنے کے لئے لکھنی شروع کی جس نے اس کو ۲۱ برس کی عمر میں مارگزیدگی سے اچانک داغ مفارقت دیا، دیو کا بیان ہو کہ مصنف نے اس کتاب کو تاریخ کے طرز پر لکھنے کے بجائے دلچسپ انداز اور شگفتہ عبارت میں افسانہ وحکایات کے رنگ میں لکھا ہو، اس میں حسب ذیل شخصیتوں کے حالات قلمبند کئے گئے ہیں، کالا لودھی (پدر بہلول لودھی) بہلول، سکندر، ابراہیم، شیرشاہ، اسلام شاہ، عادل، ابراہیم، سکندر سور، کالاپہاڑ، اور داؤد لودھی (فہرست مخطوطات فارسی برٹش میوزیم ج ا ص ۲۴۲)

(ب) غیر افغانی مورخین کی کتابیں بھی دو قسموں کی ہیں، ایک تو مغل سلاطین، ہمایوں اکبر وغیرہ پر جو خاص طور پر لکھی گئی ہیں، اور ان میں شیرشاہ اور دوسرے سلاطین سوریہ کے واقعات کا ذکر آیا ہے، دوسرے ہندوستان کی عام تاریخیں ہیں، جن میں دوسرے خانوادوں کے سلاطین کی طرح افغان سلاطین کا بھی ذکر آیا ہو اور ان کے لئے بھی ابواب قائم کئے گئے ہیں، یہ تاریخیں عام طور پر معروف ومشہور ہیں، مثلاً تزک بابری، ہمایون نامۂ گلبدن بیگم، اکبرنامہ ابوالفضل، تاریخ رشیدی مرزا محمد حیدر، تذکرۃ الواقعات جوہر آفتابچی، طبقات اکبرشاہی نظام الدین احمد، منتخب التواریخ عبدالقادر بدایونی، آئین اکبری ابوالفضل، تاریخ فرشتہ، خلاصۃ التواریخ سبحان رائے، منتخب اللباب خوافی خان، زبدۃ التواریخ نورالحق مشرقی، تاریخ نورسا، مذہب التواریخ رائے بندرابن، منتخب التواریخ جگجیون داس، تحفۃ الہند لال رام، حقیقت ہائے ہندوستان لچھمی نرائن شفیق وغیرہ،

(ج) یورپین مورخین کی تصنیفات میں بھی بعض خاص افغان سلاطین کے حالات میں ہیں، اور بعض ہندوستان کی عمومی تاریخیں ہیں، ان میں سے ایک پرتگالی مورخ کی تصنیف پٹھانوں کے سلسلہ میں خاص اہمیت رکھتی ہو، کہ وہ پرتگالی شیرشاہ اور محمود شاہ اور ہمایون کی لڑائیوں کا چشمدید گواہ ہے، پروفیسر قانونگو نے اس کو متعارف کرایا، اور کہا کہ جن قانونگو مصنف شیرشاہ کے ماخذ میں اسی طرح جزو تکمیل کی حیثیت رکھتا ہے" (Anno ... Via ... of Sher Shah ...)

جو ۱۸۸۲ء میں شائع ہوئی اور دوسری ایچ ۔ ڈبلیو بیلو کی "افغانستان کا جائزہ علم الاقوام کے رو سے"
An Inquiry in to the Ethnography of Afghanistan
ہے جو ۱۸۹۱ء میں چھپی ہے قابل ذکر ہیں،

ان کے علاوہ الفنسٹن، ارسکن، تھامس، الیٹ وغیرہ کی تاریخ ہند ہیں، اسی طرح انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (سور) وغیرہ میں بھی ذکر آیا ہے،

(د) ہندوستان میں شیر شاہ پر دو قابلِ ذکر کتابیں انگریزی زبان میں نکلی ہیں، ایک تو کالی کرنجن قانون گو پروفیسر ہسٹری کالج دہلی کی "شیر شاہ" ہے، جو ۱۹۲۱ء میں شائع ہوئی ہے، یہ شیر شاہ پر معیاری تصنیف سمجھی جاتی ہے، مصنف نے آخر میں اپنے ماخذ کی فہرست بھی دی ہے، دوسری کتاب مسٹر ذوالفقار علی خان کی "شیر شاہ سوری" ہے، جو ۱۹۲۵ء میں شائع ہوئی ہے، یہ ایک مقالہ ہے جسے مصنف نے ۱۹۲۱ء میں پنجاب ہسٹوریکل سوسائٹی میں پڑھا تھا،

اردو میں اس سلسلہ میں صرف دو کتابیں قابلِ ذکر ہو سکتی ہیں، ایک محمد عبدالسلام خان پیشتر ہندی کی "نسب افاغنہ" ہے، جس کو مصنف نے بڑی محنت اور تلاش و تحقیق سے لکھا ہے، مصنف کے نظریہ کے مطابق افغان نسلاً اسرائیلی ہیں، اس میں مصنف نے افغانوں کے ہندوستان میں آنے اور "پٹھان" سے موسوم ہونے کا بھی ضمنی تذکرہ کیا ہے، یہ کتاب ۱۹۱۲ء میں شائع ہوئی ہے، دوسری جناب سید احمد مرتضیٰ کی "صولت شیر شاہی" ہے، جس میں شیر شاہ کے سادہ وقائع زندگی بیان کئے گئے ہیں، یہ ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی ہے،

(ﮧ) مختلف زبانوں میں مختلف صوبوں میں مختلف پٹھان صوبہ دار بھی ہوئے ہیں، جنھوں نے کبھی اپنی خود مختار یا نیم خود مختار حکومتیں قائم کیں، اور ایک دو نسل تک ان کے خاندان میں رہیں، ان کے حالات صوبائی حکومتوں کی تاریخوں میں ملیں گے جن کی تفصیلات میں جانا بڑا طول امل ہے، کسی خاص مقام یا خاص خانوادہ کے متعلق آپ کچھ دریافت کرنا چاہیں تو جواباً کچھ عرض کیا جاسکتا ہے،

باب التقریظ والانتقاد

سلاطین دہلی کا نظام سلطنت

مؤلفہ جناب اشتیاق حسین قریشی صاحب ام اے، پی ایچ ڈی (کینٹب) ریڈر شعبۂ تاریخ، دہلی یونیورسٹی تقطیع اوسط ضخامت ۲۰۰ صفحے، لکھائی چھپائی اعلیٰ قیمت ۱۰/- مصر، ناشر، شیخ محمد اشرف کشمیری بازار، لاہور،

مذکورۂ بالا کتاب ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی صاحب کا وہ مقالہ ہے جو انھون نے پی، ایچ، ڈی کی ڈگری کے لئے کیمبرج یونیورسٹی مین پیش کیا تھا، اس کی اشاعت بھی شیخ محمد اشرف لاہور کی مرہون منت ہے، جو گذشتہ آٹھ سال سے مسلمان مصنفون کی انگریزی تصانیف اعلیٰ طباعت کے ساتھ شائع کر رہے ہین، یہ زیر نظر کتاب بھی خوبصورت جلد عمدہ کاغذ اور دیدہ زیب طباعت سے مزین ہو،

اس کتاب مین فاضل مولف نے عہد تیموریہ سے پہلے کے ہندوستانی مسلمان فرمانرواؤن کے نظام سلطنت کے مختلف پہلوؤن کا جائزہ لیا ہے، اور وہ پہلے مسلمان اہل قلم ہین جنھون نے اس موضوع پر اس شرح و بسط کے ساتھ قلم اٹھایا ہے، اس موضوع پر غیر مسلم مورخون نے ضرور لکھا لیکن یا تو وہ اسلامی عہد کی اصلی اسپرٹ کو سمجھنے سے قاصر رہے، یا انھون نے نادان دوست بنکر اس کی بگڑی ہوئی تصویر پیش کی، مقام مسرت ہے کہ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی کی سعی مشکور سے ایک ایسی کتاب شائع ہو گئی ہے، جس مین مورخون سے پہلے دور کے ملکی نظم و نسق کا حتی الوسع نہایت صحیح اور واضح خاکہ پیش کیا گیا ہے،

تیموریون کے مقابلہ مین ان سے پہلے کے سلاطین دہلی کا زمانہ عام طور سے زیادہ اہم نہین سمجھا جاتا ہے، اسکی وجہ یہ نہین ہے، کہ اس عہد کے سارے حکمران ادنیٰ درجہ کے تھے، یا ان کا نظام سلطنت آتنا مرتب و مکمل نہ تھا جتنا ان کے بعد کے فرمان رواؤن کا تھا، بلکہ اس کا اصلی سبب یہ ہو کہ ان کے جاہ و جلال اور شوکت وحشمت کو پیش کرنے کے لئے کوئی ابوالفضل، عبدالحمید لاہوری، عبدالباقی نہاوندی اور محمد کاظم پیدا نہ ہوسکا، اور نہ اوس عہد کے حکمرانون نے اپنے شاندار ملکی اور جنگی کارنامون کو باضابطہ حیطۂ تحریر مین لانے کی کوشش کی، اسی لئے ان کے دورِ حکومت کی تاریخ بظاہر ویسی پرشکوہ اور پروقار نہین معلوم ہوتی ہو جیسی وہ درحقیقت تھی، موجودہ زمانہ کے مسلمان مورخین و محققین کا یہ فرض ہے کہ وہ اُس دور کی سیاسی سطوت اور تمدنی عظمت کی صحیح تصویر پیش کرنیکی کوشش کرین، ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی کی زیرِ نظر کتاب اسی فرض کی ادائگی کا پہلا نمونہ ہے،

کتاب گیارہ ابواب پر مشتمل ہو ان کے علاوہ چودہ چھوٹے چھوٹے ضمیمے ہین، آخر مین ماخذون کی طویل فہرست ہو جن کی تعداد تقریباً ۲۳۰ ہے، مقالہ کی تیاری مین ان مین سے ہر ایک سے استفادہ کیا گیا ہے، جو فاضل مؤلف کی غیر معمولی تحقیق و محنت کا ثبوت ہو،

دوسرا اور تیسرا باب سلاطین دہلی کی بادشاہت کی نوعیت پر ہے، یہ موضوع اس لحاظ سے بہت اہم ہو کہ عام طور سے کہا جاتا ہو کہ سلاطین دہلی مسلمان بادشاہ تو ضرور تھے، لیکن ان کی بادشاہت اسلامی اصولِ حکمرانی پر مبنی نہ تھی، چنانچہ الہ آباد اور عثمانیہ یونیورسٹیون کے بعض ہندو پروفیسرون نے اپنی تصانیف مین اس نقطۂ نظر سے اپنے خیلات کا اظہار کیا ہو، لیکن وہ چونکہ اسلامی تاریخ کے تاریخی پس منظر سے ناواقف تھے اس لیئے، اس عہد کی بادشاہت کے تخیل کا صحیح تجزیہ نہین کرسکے،

فاضل مؤلف نے زیرِ نظر کتاب مین اس کمی کو پورا کرنے کے لئے بادشاہت کی بحث مین اسلامی تاریخ کی مذہبی روایات کا ذکر جابجا کیا ہے، لیکن کہین کہین یہ دیکھکر افسوس ہوا کہ لائق مؤلف نے بعض اسلامی

مسائل کو واضح کرنے کے لئے مسلمان فضلاء و علماء کو چھوڑ کر آرنلڈ (ص ۲۲، ص ۳۰) جرجی زیدان (ص ۲۳) اضفان کریمر (ص ۵۲، ۵۲، ۵۲ اور ۶۷) سے استشہاد کیا ہے، ان مستشرقین کے حوالہ سے جو باتیں لکھی گئی ہیں وہ غلط نہیں ہیں، لیکن اسلامی مسائل کی تشریح میں کسی مسلمان مصنف کا غیر مسلم مصنفون کی تصانیف کی جانب رجوع کرنا قومی حمیت کے خلاف اور اپنے اسلاف کی علمی بے بضاعتی کا اعتراف ہے،

ان مباحث میں فاضل مقالہ نگار نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ قانونی حیثیت سے سلاطین دہلی کی بادشاہت خاندانی وراثت نہ تھی، بلکہ اسلامی روایات کے مطابق بیشتر اصول انتخاب پر مبنی تھی چنانچہ (قطب الدین ایبک، التمش) معز الدین بہرام شاہ، علاؤ الدین مسعود شاہ، ناصر الدین محمود، کیومرث شہاب الدین عمر، قطب الدین مبارک شاہ، غیاث الدین تغلق اور (فیروز شاہ) کی تخت نشینی اس کی بین مثالیں ہیں، مذہبی حیثیت سے یہ سلاطین اپنے کو خلفاء بغداد کا ماتحت سمجھتے تھے، لیکن عملی حیثیت سے وہ اپنے ذاتی رجحانات اور قبائلی خصوصیات کی بنا پر ازمنۂ وسطیٰ کے عام حکمرانوں کی طرح استبداد اور مطلق العنانی کی جانب مائل ہو جاتے تھے، پھر بھی علماء اور امراء کی متحدہ قوتوں کے سامنے ان کو اسلامی قوانین کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑتا تھا، چنانچہ سلطانہ رضیہ کی معزولی اسی کا نتیجہ تھی، فاضل مؤلف کے یہ نتائج صحیح ہیں لیکن اس سلسلہ کے مباحث بہت زیادہ مفصل نہیں، اگر سلطان رکن الدین، سلطان معز الدین کیقباد، سلطان شہاب الدین خلجی، سلطان قطب الدین خلجی، خسرو خان، سلطان تغلق شاہ ملقب بہ غیاث الدین تغلق دوم، سلطان ابوبکر شاہ تغلق اور ابوالفتح مبارک شاہ وغیرہ کے قتل پر روشنی ڈالی جاتی، تو امراء اور جمہور کے مزید استیلاء کا اندازہ ہوتا، اس میں وہ خیالات بھی نظر انداز کر دیئے گئے ہیں جو ضیاء الدین برنی نے اپنی کتاب تاریخ فیروز شاہی میں بلبن، بغرا خان اور محمد تغلق کی زبانی بادشاہت کے اوصاف اور اصول حکمرانی کے متعلق لکھے ہیں، شمس سراج عفیف نے بھی اپنی کتاب تاریخ فیروز شاہی میں فیروز کے تخیل بادشاہت کا ذکر جا بجا کیا ہے، لیکن اس کا حوالہ بھی فاضل مؤلف کی کتاب میں نہیں، حالانکہ

ان سلاطین کے خیالات کی روشنی میں یہ نکتہ واضح ہوسکتا ہے کہ بادشاہت کے بارہ میں وہ اسلامی قوانین اور اسلامی روایات سے متاثر تھے، مگر ملکی مصالح، زمانہ کے حالات اور عملی دقتوں کے باعث وہ اپنے کو خالصۃً اسلامی روایات کا پابند نہیں بنا سکے، پھر بھی اس عہد کے طرزِ حکومت میں اسلامی روح اور اسلامی شعار غیر معمولی طریقہ پر موجود تھے، اس پہلو کو زیادہ شرح و بسط کے ساتھ نمایاں کرنے کی ضرورت ہے، معاصر مورخوں کی دیانت اور سچائی میں شبہ نہیں، لیکن وہ اس دور کے تھے جب کہ سپہگری امتیازی خصوصیت سمجھی جاتی تھی، اور عموماً مسلمان اپنا جوہر میدانِ جنگ میں دکھانا فخر سمجھتا تھا، اہلِ قلم میدانِ کارزار میں شریک نہ ہوسکتے تھے، تو اپنی سپہگری کے سارے جذبات کاغذ کے صفحات پر منتقل کرنے کی کوشش کرتے تھے، اسی لئے ان کی ساری تاریخیں معرکہ آرائی اور نبرد آزمائی کا مرقع ہیں، جس کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے، کہ اس عہد کی تاریخ محض کشت و خون کی داستان ہے، جو صحیح نہیں، مورخوں کے اس ذاتی رجحانات کی بنا پر تاریخ کے بہت سے اہم رخ پر پردے پڑگئے ہیں، اگر ان کو ہٹایا جائے تو ہمارے گذشتہ فرمانرواؤں اور اُن کے دورِ حکومت کی تصویر اس سے بہت مختلف نظر آئے، جیسی عام طور سے نظر آتی ہے، اسی کوشش کا یہ نتیجہ ہے کہ ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی صاحب نے سلاطین دہلی کی بادشاہت کا جو مرقع پیش کیا ہے، وہ اس سے بالکل مختلف ہے، جواب تک پیش ہوتا رہا ہے، لیکن اس مرقع کو اور بھی زیادہ روشن اور واضح کرنے کی ضرورت ہے، جو امید ہے کہ کسی اور اہلِ قلم کے ذریعہ سے انجام پا جائیگا۔

چوتھا باب شاہی محلسرا پر ہے، جس میں زیادہ تر اُن شاہی ملازموں کی تفصیل ہے، جو سلاطین کی ذات خاص سے وابستہ تھے، ان میں سے "وکیل در" اور امیر حاجب کے فرائض بڑی وضاحت سے بیان کئے گئے ہیں، الہ آباد یونیورسٹی کے ایک پروفیسر نے وکیل در کو شاہی محل کے دروازوں کا کلید بردار بتایا ہے، (قرونہ ترکس، ایشوری پرشاد ص ۲۶۲) پروفیسر صاحب کو در کے لفظ سے غلط فہمی ہوئی ہے، حالانکہ "در" اصل میں "دار" یعنی گھر ہے، اس لفظی تشریح کے بعد اس عہدہ کی نوعیت سمجھ میں آجاتی ہے، جو نظر

کتاب کے مولف کی یہ توضیح بہت صحیح ہے، کہ وکیل درمحلسرا کے اندر سلطان کا نائب ہوتا تھا، اور وہ اپنے گوناگون فرائض اور اثر و اقتدار کے لحاظ سے غیر معمولی سیاسی اور معاشرتی اہمیت رکھتا تھا، پروفیسر ایشوری پرشاد نے "امیر حاجب" اور "باربک" کو علحدہ علحدہ عہدہ بتایا ہے، لیکن ڈاکٹر اشتیاق نے دونوں عہدوں کو ایک ہی قرار دیا ہے، جیسا کہ ذیل کی عبارت سے بھی ظاہر ہوگا،

"سلطان محمد سلطان فیروز شاہ را نائب امیر حاجب گردانید و نائب باربک خطاب کرد"۔

(عفیف ص ۴۲)

پروفیسر ایشوری پرشاد "سرجاندار" کے عہدہ کو بھی صحیح نہیں سمجھے ہیں، پروفیسر صاحب کا یہ خیال ہے کہ "سرجاندار" سلاطین کے سروں پر مگس رانی کے لئے چونری ہلایا کرتے تھے چنانچہ انگریزی عبارت میں لفظ چونری ہی استعمال کیا ہے، معلوم نہیں چونری کا لفظ کس ماخذ سے لیا گیا ہے یا خود پروفیسر صاحب کا اضافہ ہے، "سرجاندار" یا "سرجاندار" دراصل جاندار کے سردار کا لقب تھا، اور جاندار جیسا کہ ڈاکٹر اشتیاق نے بتایا ہے سلطان کی ذاتی محافظت کا دستہ ہوتا تھا، جو اس کے دائیں بائیں رہتا تھا اسی لئے دونوں جانب کے سرداروں کو سرجاندار میمنہ اور سرجاندار میسرہ کہتے تھے، یہ میدان جنگ میں بھی شریک ہوتے تھے، پروفیسر ایشوری پرشاد نے میرمجلس کی بھی تشریح صحیح نہیں کی ہے، میرمجلس کو دربار کا سب سے بڑا عہدہ دار بتایا ہے حالانکہ دربار کا سب سے بڑا عہدہ دار امیر حاجب ہوتا تھا، ڈاکٹر اشتیاق حسین نے میرمجلس کو سلاطین کی نجی مجلسوں (مجلس عیش) کا سردار بتایا ہے اور یہی صحیح ہے،

پروفیسر ایشوری پرشاد نے ابن بطوطہ کے حوالہ سے رسول دار یا حاجب الارسال کو ایک علحدہ عہدہ قرار دیا ہے، میرا خیال ہے کہ ابن بطوطہ نے امیر حاجب ہی کے لئے یہ دو مترادف الفاظ لکھے ہیں، چھوٹے چھوٹے عہدیداروں کے سلسلہ میں پروفیسر ایشوری پرشاد نے ابن بطوطہ کے حوالہ سے ایک عہدہ ..... Haza Fath Hu [illegible] لکھا ہے، سفرنامۂ ابن بطوطہ کے مصری اڈیشن "در

اس کے اردو ترجمہ مین یہ عہدہ نظر سے نہین گذرا، پروفیسر صاحب نے انگریزی مین عہدہ کا نام بھی صحیح نہین لکھا ہی، ڈاکٹر اشتیاق نے بھی اس عہدہ کا ذکر نہین کیا،

مسالک الابصار کے مصنف نے "بشمقدار" کی ایک اصطلاح استعمال کی ہے، وہ لکھتا ہے، کہ منجلہ شاہی ملازمین کے بشمقدار کی تعداد ایک ہزار تھی، اس عہد کی فارسی تاریخ مین یہ اصطلاح استعمال نہین ہوئی ہی شاید اسی لئے ڈاکٹر اشتیاق نے اس عہدہ کو نظر انداز کر دیا ہے، پروفیسر ایشوری پرشاد نے بشمقدار کا ترجمہ Sandal - bearer کیا ہے، معلوم نہین یہ ترجمہ کس لغت کی سند پر کیا گیا ہے،

ڈاکٹر اشتیاق حسین نے اس باب کے آخر مین دربار کے آداب کے ذکر مین اختصار بلکہ بخل سے کام لیا ہے، ابن بطوطہ نے محمد تغلق کے دربار کی شان و شوکت کو بڑی دلآویزی سے لکھا ہے جس سے اس عہد کے تمدن و ثقافت اور شاہی دبدبہ و حشمت کا نقشہ سامنے آجاتا ہے،

پانچوان باب "وزراء" پر ہے، الہ آباد یونیورسٹی کے لائق پروفیسر ڈاکٹر ترپاٹھی نے بھی اپنی کتاب Some aspects of Muslim Administration مین اس موضوع پر بحث کی ہے، لیکن ان کی بحث بہت سرسری ہے، ڈاکٹر اشتیاق نے وزراء کے فرائض اور وزارت کے مختلف شعبون کا ذکر تفصیل سے کیا ہے جس سے اس عہد کے نظام سلطنت کی خوبیون کو سمجھنے مین بڑی مدد ملتی ہے، ان تفصیلات سے اندازہ ہوتا ہے کہ وزارت کے دفاتر کی تشکیل موجودہ دور کے دفاتر سے کس قدر مشابہ تھی، مثلاً دیوان وزارت یعنی محکمۂ مالیات کے وزیر کا معاون نائب وزیر ہوتا، اس کے نیچے چار بڑے عہدیدار ہوتے تھے، مشرف ممالک، مستوفی ممالک، ناظر اور وقوف، مشرف ممالک پورے ملک کا اکونٹنٹ جنرل اور مستوفی ممالک آوڈیٹر جنرل تھا، ناظر عمال سلطنت کی جمع بندی کر جو مشرف ممالک کے دفتر مین داخل کرتے، جانچتا یعنی آوڈٹ کرتا تھا، وقوف مملکت کے سارے اخراجات کی نگرانی کرتا تھا، ان عہدیدارون کے علٰحدہ علٰحدہ دفاتر تھے، ہر دفتر مین قریب تین سو آدمی کام کرتے تھے،

چھٹا باب مالیات پر ہے، جس میں یہ دکھایا گیا ہے، کہ سلاطین دہلی کی یہ کوشش برابر جاری رہی کہ مختلف ٹیکس اسلامی شرع کے مطابق ہوں، کبھی کسی وجہ سے غیر شرعی ٹیکس عائد ہو جاتے، تو بہت جلد وہ موقوف بھی کر دیئے جاتے تھے، تاریخ فیروز شاہی، (عفیف) فتوحات فیروز شاہی اور سیرت فیروز شاہی میں ایسے ٹیکس کے نام بکثرت گنائے گئے ہیں، جو غیر شرعی ہونے کی وجہ سے روک دیئے گئے تھے، ایک ضمیمہ میں فاضل مؤلف نے ان ٹیکسوں کی فہرست دی ہے، جن کا عائد کرنا ارتھا شاستر نے قانونی طور پر جائز قرار دیا ہے، ان ٹیکسوں کی تعداد ۴۵ ہے، اسی ضمیمہ میں ان ٹیکسوں کی بھی فہرست ہے جو اسلامی حکومت میں غیر شرعی سمجھے جاتے تھے، ان کی تعداد ۲۰ ہے، ان میں دو چار کو چھوڑ کر سارے ٹیکس وہ ہیں جن کو ہندوؤں کے سب سے بڑے ماہر قانون اور سیاست داں کوتلیا یعنی مصنف ارتھا شاستر نے حکومت کا جائز حق قرار دیا ہے، مگر سلاطین دہلی کی حکومت میں ان کا عائد کرنا شرعی جرم تھا، ڈاکٹر اشتیاق کے اس تجزیہ کے بعد پروفیسر ایشوری پرشاد کو شاید اپنی اس رائے میں ترمیم کرنی پڑے گی، کہ سلاطین دہلی مذہبی اور اصولی حیثیت سے ہندوؤں پر زیادہ سے زیادہ ٹیکس کا بار ڈال کر ان کو محض لکڑہارے اور سقے بنا کر رکھنا پسند کرتے تھے، (قرونہ ٹرکس ص ۲۵۵، ۲۰۵)

ساتواں باب فوج پر ہے، جو دوسرے ابواب کی طرح پوری تحقیق و محنت کے ساتھ لکھا گیا ہے، چنانچہ اس میں فوجی نظام کی تمام جزوی اور عمومی تفصیلات موجود ہیں، البتہ اس باب میں ہم سواروں کی بعض اصطلاح کو سمجھنے سے قاصر رہے، فاضل مؤلف رقمطراز ہیں کہ احتیاط کی خاطر سواروں کے لئے فاضل گھوڑے رکھے جاتے تھے، اسی لئے شہسواروں کی قسمیں تھیں، مرتب ایک اسپہ اور دو اسپہ یعنی بعض سوار دو گھوڑے، بعض ایک اور بعض کچھ بھی نہیں رکھتے تھے، (ص ۱۳۵) اس تصریح سے یہ اندازہ نہیں ہوتا ہے کہ آخر مرتب کو گھوڑوں کی کتنی تعداد رکھنے کا حق تھا، اس سلسلہ میں لائق مؤلف نے کتاب کے آخر میں جو ضمیمہ دیا ہے، اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے، کہ (۱) مرتب (۲) سوار

(۳) دو اسپہ اور شاید یک اسپہ بھی شہسواروں کے علی الترتیب مختلف درجے تھے، تو کیا ان کے لئے گھوڑوں کی مقررہ تعداد رکھنے کی کوئی پابندی نہ تھی،

فوجون کی تنخواہ کے سلسلہ مین فاضل مؤلف نے عہد غلامان کی فوجون کے نظام تنخواہ کو نظرانداز کر دیا ہے، اس عہد مین فوجون کو تنخواہ مین نقد کے بجائے جاگیر (دیہ ہاے) دی جاتی تھی شمس الدین التتمش نے دو ہزار سوارون کو دوآبہ کے گاؤن تنخواہ کے بدلے دیدئیے تھے، ان سوارون نے ان گاؤن کو موروثی جائداد بنا لیا تھا، اور وہ اقطاع داران شمسی کہلاتے تھے، بلبن نے اپنے زمانۂ حکومت مین اس بے اعتدالی کو پسند نہین کیا، اور اوس نے اقطاع داران شمسی کی تین قسمین مقرر کین، اول جو پیرانہ سالی کے سبب کسی کام کے لائق نہیں رہے تھے، ان کی تنخواہ چالیس یا پچاس ٹنکہ مقرر کی، اور ان کے گاؤن یعنی جاگیر کو خالصہ مین داخل کرلیا، دوم جو اقطاع دار جوان اور ادھیڑ تھے، ان کی تنخواہ حسب استعداد مقرر ہوئی، ان کے گاؤن اون سے واپس نہین لئے گئے، لیکن ان کی تنخواہ ادا کرنے کے بعد جو آمدنی پس انداز ہوتی، وہ شاہی اہلکارون کے سپرد ہوتی تھی، قسم سوم بیواؤن اور یتیمون کی تھی، جو اپنے غلامون کو گھوڑون اور ہتھیارون کے ساتھ جنگی خدمت کے لئے بھیجا کرتے تھے، ان سے گاؤن واپس لیکر ان کی تنخواہین مقرر کر دی گئین، اس حکم کا جاری ہونا تھا کہ شمسی اقطاع دارون مین کھلبلی پڑ گئی، اور انھون نے ملک الامراء فخر الدین کوتوال کی وساطت سے یہ حکم منسوخ کرایا (برنی ص ۶۱، ۶۴) مگر بلبن کے عہد مین بھی جاگیر دینے کا رواج قائم رہا، (برنی ص ۲۹)

آٹھوان باب نظام عدل کے بیان سے شروع ہوتا ہے، جس کے پڑھنے کے بعد اندازہ ہوگا کہ اس عہد مین عدل و انصاف کی عدالتون کی تنظیم کس قدر باضابطہ تھی، پروفیسر اشوری پرشاد نے بھی اپنی کتاب قرونۂ ترکس مین اس تنظیم کی تفصیلات لکھی ہین، ان تفصیلات کے لکھتے وقت پروفیسر صاحب اس عہد کے نظام عدل کی خوبیون سے متاثر معلوم ہوتے ہین، مگر بھی ایک اپنی آنکھون پر ترکین نہیں چڑھنے ...

رکھ کر لکھتے ہیں، کہ اس عہد کی سزائیں وحشیانہ تھیں کسی ضابطہ کی پابندی نہ تھی، شہادت کا کوئی قانون نہ تھا، کلام پاک کے قوانین کی پابندی کرنا ضروری نہیں سمجھا جاتا تھا، سلطان جو چاہتا کرتا تھا، (ص ۲۷۲) کسی سلطان کے بعض اضطراری اور اتفاقی افعال کی نظیر پیش کرکے پورے عہد کے متعلق ایک عمومی رائے قائم کر لینا ایک دیانتدار اور ذمہ دار مورخ کا شیوہ نہیں، لیکن بہرحال اس سلسلہ میں پروفیسر ایشوری پرشاد نے جو غلط فہمی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، وہ ڈاکٹر اشتیاق کی کتاب کے مطالعہ سے زائل ہو جائیگی،

اسی باب میں اس عہد کے محکمۂ احتساب اور پولیس کا بھی ذکر ہے جس کے مطالعہ کے بعد یہ ظاہر ہوگا کہ سلاطین دہلی میدان کارزار کی رزم آرائیوں اور مجلس نشاط کی بزم آرائیوں کے ساتھ ساتھ رعایا کی اخلاقی اور مذہبی حالات کو سدھارنے کے لئے کیا کیا تدبیریں کرتے رہے،

نواں باب سلاطین کی تعلیمی، علمی، مذہبی، اور فنی سرپرستی پر ہے، یہ موضوع مقالہ کے مباحث سے خارج ہے اس لئے فاضل مولف کا اس پر تبصرہ اجمالی ہے لیکن اس اجمالی تبصرہ سے بھی سلاطین کے کلچرل ذوق، دربار کی علمی فضاء اور ملک کے تمدنی حالات کا صحیح اندازہ ہوگا، سلاطین کی علمی سرپرستی کی بعض مثالیں بہت ہیں، ان میں سے ایک دو ملاحظہ ہوں،

عبید زاکانی جب دہلی وارد ہوا، تو اس نے سلطان محمد بن تغلق کی شان میں ایک قصیدہ لکھا جس میں قصیدہ کا پہلا شعر پڑھا تو سلطان اس کو سنکر اتنا متاثر ہوا، کہ بول اٹھا، بس! اپنے بقیہ اشعار نہ تمھارے تمام اشعار کے انعام کے لئے میرے خزانے کے روپے کافی نہیں، اس کے بعد حکم دیا، کہ پہلے شعر میں شاعر کے سر سے پاؤں تک اشرفیوں کی تھیلیاں جمع کرکے اس کے حوالہ کر دی جائیں،

ایک بار سلطان اسلام شاہ سوری مخدوم الملک شیخ عبد اللہ کی معیت میں ایک تنگ گلی سے گزر رہا تھا، کہ ایک مست ہاتھی دونوں کی طرف آتا ہوا دکھائی دیا، شیخ عبد اللہ پیشقدمی کرکے اسلام شاہ سے آگے بڑھنا چاہتے تھے، مگر اسلام شاہ نے ان کو روکا، شیخ عبد اللہ نے فرمایا کہ اے شہنشاہ وقت مجھے

جانے دیجئے، آپ ہلاک ہو جائیں گے، تو ساری مملکت میں انتشار پیدا ہو جائے گا لیکن سلطان نے جواب دیا، مخدوم الملک! میں اگر ہلاک ہو گیا تو میری جگہ نولاکھ افغان پُر کر دیں گے، مگر آپ جاں بحق ہوئے تو آپ کا کوئی ثانی صدیوں میں پیدا نہ ہو سکے گا"

دسواں باب صوبجاتی اور مقامی حکومتوں پر ہے، پروفیسر ایشوری پرشاد نے بھی اپنی کتاب میں یہ عنوان قائم کیا ہے لیکن یہ موضوع ان کی نظروں میں شاید اہم نہیں تھا، اس لئے صرف دو صفحے لکھ کر اپنی اس شیصرانہ رائے کا اظہار کیا ہے، کہ آپس کی سازش، رشک اور حسد کی وجہ سے صوبوں میں اچھی حکومت کا قائم رہنا ناممکن تو نہیں لیکن مشکل ضرور تھا، بدانتظامی اور ظلم و ستم کا عام رواج تھا، امن و امان میں طرح کا انتشار تھا، (ص ۲۹۵) لیکن امید ہو کہ اس رائے کی تردید ڈاکٹر اشتیاق کی کتاب کے مذکورہ بالا باب کے مطالعہ سے ہو جائیگی،

ڈاکٹر اشتیاق نے تاج المآثر کے حوالہ سے صوبوں کے والیوں کے اصولی فرائض یہ بتائے ہیں کہ وہ خدا کے منکروں اور مشرکوں کے فریب اور دغا سے اپنے سپاہیوں، لشکریوں، ملازموں اور محرّروں کی حفاظت کریں، تمام لوگوں کی توقعات کو پورا کرنے کی خاطر ہر قسم کی صعوبتوں کو برداشت کریں، وہ مالی اور جنگی معاملات میں اعلیٰ درجہ کے تدبر سے کام لیں، وہ فیاضی اور کار خیر کی روایات کو برقرار رکھیں تاکہ ان کی نیک نامی ازل تک قائم رہے، وہ شاہراہوں، سڑکوں، پلوں، گھاٹوں اور دوراستوں کے موڑ پر خاص نظر رکھیں کیونکہ اس سے حکمرانی میں مدد ملتی ہے، وہ تاجروں کے ساتھ اپنا سلوک اچھا رکھیں، تاکہ وہ انکی شہرت کو پھیلانے میں معاون ہوں، وہ بلا امتیاز لوگوں اور تاجروں کی ضروریات کو پورا کرتے رہیں،

اس اصول کو عمل میں لانے کے لئے مختلف محکمے اور ان کے مختلف عہدیدار تھے، جن کی تفصیل ڈاکٹر اشتیاق کی کتاب کے باب ہذا میں ملے گی، عہدیداروں کی خیانت اور بداعمالی کے لئے سخت سے سخت سزائیں مقرر تھیں، محمد تغلق کے عہد میں دیوانِ استخراج کے نام سے اس کے لئے ایک خاص محکمہ بھی قائم ہوا، اس سے انکار نہیں کہ صوبوں میں وقتاً فوقتاً انتشار و اختلال، سرکشی اور بغاوت کے واقعات پیش آتے رہے لیکن

یہ تو سلطنت کے لوازم ہین جن سے دنیا کی کوئی حکومت خالی نہین، ان مثالون سے انتظامی امور کی اصلی اسپرٹ کو ایک بدنما صورت مین پیش کرنا محض عصبیت کا نتیجہ ہے، ڈاکٹر اشتیاق رقمطراز ہین :

"دہلی کے سلاطین کی یہ کوشش رہی کہ وہ اچھے حکمران ثابت ہون، ان مین کیقباد کی طرح بھی ایک سلطان تخت نشین ہوا جس کا مقصد صرف عیش و طرب تھا، تاریخ کے صفحات بعض وحشیانہ مظالم کی مثالون سے بھی آلودہ ہین، ازمنۂ وسطیٰ مین تین صدیون سے زیادہ ان سلاطین نے حکمرانی کی ------ اتنے طویل دور مین اس کی امید کرنا کہ تمام سلاطین خود غرض اور خودآرائے نہ ہوتے، گویا انسانیت کو ایک مکمل نمونہ کے مطابق دیکھنے کی توقع کرنا ہے، لیکن مجموعی حیثیت سے یہ کہا جاسکتا ہے، کہ ان سلاطین کا جو اصول کارفرما تھا، وہ ان کی فیاضی اور کریم النفسی تھی، وہ اپنے کو خلق اللہ کا نگہبان سمجھتے تھے، اسی لئے اس کی خدمت اور حفاظت کرنے مین کوشان رہے، اس بیان کی سچائی ان سلاطین کے رفاہ عام کے کامون مثلاً شفاخانون، خانقاہون، آرامگاہون، غریبون کے لئے باورچی خانون، قحط کے موقع پر مختلف تدابیر، عہدیدارون کو رعایا کے ساتھ حسن سلوک کی نصیحتون سے ظاہر ہوگی، رعایا مین سے ایک عاجز اور ادنیٰ فرد بھی سلطان کے یہان رسائی حاصل کرسکتا تھا، اس کے ملازم یا عمال کسی کے ساتھ کوئی بدسلوکی کرتے، تو اس کی اطلاع خفیہ خبررسانی کے ذریعہ سے اس کے پاس پہونچ جاتی، سلطنت کے ہر حصہ مین جابرون کے مقابلہ مین کمزورون کے تحفظ کے لئے عدل و انصاف کا محکمہ تھا، سلطان اپنے حوصلہ کی تکمیل اسی مین سمجھتا کہ بھیڑیا اور بھیڑ [illegible] انصاف کے ایک ہی سرچشمہ سے سیراب ہون، وہ اگر اس کی تکمیل مین ناکام رہتا تو اسکی وجہ اس کے کارکنون کی نالائقی یا عدول حکمی ہوتی "

یہان پر یہ سوال ہوسکتا ہو کہ اسلامی عہد کے راعی کی یہ مراعات ہندو رعایا کے لئے بھی تھیں اس کا جواب زیر نظر کتاب کے آخری باب مین ہے، جس مین یہ دکھایا گیا ہو کہ اس عہد مین ہندو مذہبی

ثقافتی، اقتصادی اور معاشرتی حیثیت سے اپنے کو کس قدر مطمئن اور محفوظ پاتے تھے، چنانچہ ان کے جذبات اور تاثرات کا اظہار ان کی بعض کتابوں قصے کہانیوں اور کتبوں سے بھی ہوتا ہے، مثلاً ۱۳۲۲ء کا ایک کتبہ ہے جس میں کچھ سنسکرت اور کچھ ہری یانہ کی مقامی زبان میں سلاطین دہلی کی مدح میں عبارتیں منقوش ہیں اس میں بلبن کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"اس کی عظیم المرتبت اور جلیل القدر حکومت کے زمانہ میں اس کی خوشحال مملکت کے ہر طرف گوڑ سے غزنہ تک اور دراویڈ سے راميشورم ہر سمت زمین پر بہار کا حسن چھایا رہتا ہے، اس کی فوجوں کی وجہ سے تمام لوگوں کو امن و تحفظ حاصل ہے، سلطان اپنی رعایا کا ایسا نگہبان ہو گیا ہے کہ وشنو دنیا کے تفکرات سے آزاد ہو گئے ہیں، اور دودھ کے سمندر میں جا کر محو خواب ہیں"

ایک دوسرے کتبہ میں سلطان محمد تغلق کو دنیا کے تمام حکمرانوں کا علغراے زرین کہا گیا ہے،

یہ تقریظ طویل ہو گئی ہے، مگر اس طوالت کے باوجود ناظرین کو زیر نظر کتاب کی اہمیت کا اندازہ اس کے مطالعہ کے بعد ہی ہوگا، اور یہ بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے، کہ سلاطین دہلی کے عہد پر اب تک جتنی کتابیں شائع ہوئی ہیں، ان میں یہ کتاب اپنی تحقیق و تدقیق کی نوعیت، اسلوب بیان کی متانت اور طرز ادا کی سنجیدگی کے لحاظ سے سب سے زیادہ امتیازی حیثیت رکھتی ہے، "ص ع"

مداوا

مرتبہ جناب فرقت کاکوروی

ترقی پسند ادب کے نام سے اردو میں جس قسم کے پست اور مخرب اخلاق لٹریچر کی اشاعت ہو رہی ہے اس کی اصلاح و تدارک کے لئے بلا تفریق قدیم و جدید دونوں طبقوں کے سنجیدہ اہل علم اور اصحاب قلم نے مضامین لکھے ہیں، کتاب میں ان تمام مضامین کو جمع کر دیا گیا ہے اور مؤلف نے ترقی پسند مری شاعری کا اسی کے رنگ میں نہایت دلچسپ اور کامیاب خاکہ اڑایا ہے، کتاب ادبی اور اصلاحی دونوں حیثیتوں سے پڑھنے کے لائق ہے، ضخامت ۔۔ قیمت للعہ

مطبوعات جدیدہ

Geographical Factors in Arabian Life and History

مؤلفہ شیخ عنایت اللہ صاحب ایم اے (پنجاب) پی ایچ ڈی (لندن)

عربی لکچرر، گورنمنٹ کالج لاہور، تقطیع اوسط، ضخامت ۱۰۵ صفحے، لکھائی چھپائی اعلیٰ، قیمت للعمر، ناشر شیخ محمد اشرف، کشمیری بازار، لاہور۔

مذکورۂ بالا کتاب جناب شیخ عنایت اللہ صاحب کا وہ مقالہ ہے جو انھوں نے عربی ادب میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے لئے لندن میں پیش کیا تھا، اس میں فاضل مؤلف نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ عرب کے باشندے اپنے اقتصادی، سیاسی، تمدنی اور معاشرتی امور میں وہاں کے جغرافیائی حالات سے کس قدر متأثر ہیں، اس میں زیادہ تر بدوؤں کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کا مطالعہ کیا گیا ہے، مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کو جو عربوں کی حضری زندگی کے مرکز ہیں، فاضل مؤلف نے اپنی بحث میں اس لئے شامل نہیں کیا ہے کہ ان کے خیال میں ان دونوں مقامات میں ان کے بیرونی تعلقات کی بنا پر خالص عرب کے جغرافیائی مظاہر بہت کم ہیں یمن کے علاقہ کو بھی خارج کر دیا گیا ہے کیونکہ مؤلف کا بیان ہے کہ عرب کی حضری زندگی کی مثالیں وسط عرب کے باشندوں میں سے پیش کی گئی ہیں، ان حصوں کے خارج ہو جانے کے بعد فاضل مؤلف کا دائرۂ تحقیق محدود ہو گیا ہے، کتاب کے نام سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربوں کی سیاسی تاریخ میں ان کے جغرافیائی حالات کی وجہ سے جو تبدیلیں پیدا ہوتی رہی ہیں، ان کا بھی گہرا مطالعہ کیا ہوگا، لیکن یہ بحث صرف چھ سات صفحوں میں ختم کر دی گئی ہے، اس مقالہ میں جو چیز سب سے زیادہ کھٹکتی ہے، وہ اس کا ماخذ ہے جس میں متقدمین مصنفوں کے [illegible]

یورپین مصنفوں کی ہیں، کہیں کہیں کلام پاک کا حوالہ البتہ آگیا ہے، معلوم نہیں لائق مؤلف نے کن اسباب کی
بنا پر عرب کے حالات میں عربی ماخذوں کو نظر انداز کرکے صرف یورپین مصنفوں ہی کا مرہون منت ہونا پسند کیا،
یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ حجاز کے موجودہ باشندے کیا کھاتے ہیں انگوڈوٹی اور کارل راوسن کے حوالہ سے بتایا گیا ہے،
وہ کیا پہنتے ہیں" اس کے لئے بک ہارٹ اور انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کی سند پیش کی گئی ہے" وہ کس طرح
گھروں اور خیموں میں رہتے ہیں" اس پر روشنی میوسل کے ذریعہ سے ڈالی گئی ہے" ان کے باغ کس قسم کے ہوتے
ہیں، وہ کنوئیں کس طرح کھودتے ہیں، وہ کون کون سے جانور پالتے ہیں" ان کی تفصیل ہریسن فلبی اور
ہرم ٹامس کی مدد سے لکھی گئی ہے، بابل اور نینوا کی طرح حجاز کا تمدن دنیا سے مٹ نہیں گیا ہے، یا وہ قطب شمالی
اور قطب جنوبی کا کوئی حصہ نہیں ہے جس کے حالات یورپین سیاحوں اور مصنفوں کی کتابوں کے اوراق میں ڈھونڈنے
کی ضرورت ہے، ان پر اعتماد کرنے کا یہ نتیجہ ہے کہ اس مقالہ میں عربوں کی تصویر کہیں کہیں بہت مکروہ
ہو گئی ہے، ایک جگہ لکھتے ہیں کہ "عرب کے بد و صحرائی چوہے، ساہی، لومڑیاں، بھیڑیے، لکڑبگھے حتی کہ چیل کوے
اور الو تک کھاتے ہیں" مولف کے ان معلومات کا سرچشمہ ڈوٹی کی کتاب ARABIA DESERTA ہے،

ڈگری کے لئے انگریزی اساتذہ کی نگرانی میں اس قسم کی تحقیقات میں مضائقہ نہیں، مگر علمی تحقیق کی
حیثیت سے اس کے شائع ہونے کے بعد اس کی نوعیت بدل جاتی ہے، اور مؤلف کی ذمہ داری بڑھ جاتی
ہے، خصوصاً جب کہ اس مقالہ کی اشاعت کا ایک مقصد یہ بھی بتایا گیا ہے، کہ اس کے مطالعہ سے عربوں کی
زبان، لٹریچر اور تاریخ کے سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی، لیکن اس میں یورپین مصنفوں کے حوالہ سے عربوں کی
زندگی کا جو خاکہ پیش کیا گیا ہے، اس کو اس مقصد سے بظاہر کوئی خاص تعلق معلوم نہیں ہوتا، فاضل مؤلف
اگر واقعی حجاز کے باشندوں کی زندگی کی اصلی اور سچی تصویر پیش کرنی تھی تو انھیں اس کے لئے عربی تصانیف
ماخذ بنانا چاہئے تھا، اگر وہ اس تحقیق کے سلسلہ میں لندن جاتے ہوئے تھوڑے دنوں کے لئے حجاز ٹھہر جاتے
ایک مذہبی فریضہ سے بھی سبکدوش ہو جاتے، اور عینی مشاہدہ کے بعد بدویوں کی زندگی کی تصویر پورے یقین

مصنفین سے زیادہ بہتر اور صحیح پیش کر سکتے، اور ہم "خرما" و "ہم ثواب" دونون حاصل ہوجاتا۔ "ض ع"

ابن خلدون کی عظمت، از جناب نگہت شاہجہان پوری تقطیع چھوٹی ضخامت ۹۰ صفحے کاغذ کتابت و طباعت بہتر قیمت مجلد ۱۲ روپیہ، - علی بھائی شرف علی اینڈ کمپنی لمیٹیڈ تاجران کتب ۳۶۳، ابراہیم رحمت اللہ روڈ بمبئی نمبر ۳،

مورخ ابن خلدون سے پہلے تاریخ صرف واقعات ماضی کا منتشر و پراگندہ مجموعہ سمجھی جاتی تھی، وہ پہلا شخص ہے جس نے تاریخی واقعات مین یکسانی کا نظریہ پیش کیا، اور قومون اور حکومتون کے عروج و زوال اور تغیر و انقلاب کے اسباب و علل کا سراغ لگایا، اقوام عالم کے خصائص اور اختلاف طبائع کے طبیعی و جغرافی اسباب دریافت کئے، اور انسانی طبقات کی تقسیم اور ان کے انقلاب و تغیر کے معاشی اسباب کا پتہ چلایا، اور بتایا کہ قومون اور حکومتون کو عروج و زوال اور تغیر و انقلاب کے جو مختلف دور پیش آتے ہین، وہ اتفاقی نہین ہوتے، بلکہ خاص اسباب و علل کا نتیجہ ہوتے ہین جن کے مطابق قومین بنتی اور بگڑتی اور گرتی اور ابھرتی ہین، اور اپنے مشہور مقدمہ مین اس کا مرتب فلسفہ پیش کیا، اس حیثیت سے اس کا مقدمہ دنیا کی مشہور اور بے مثل کتابون مین ایک ممتاز کتاب ہے، اس کے بہت سے نظریون نے اب مستقل فن کی حیثیت حاصل کر لی ہے، اور بعض وہ فنون جو دور جدید کی ایجاد سمجھے جاتے ہین، اس کا بنیادی اور ابتدائی تصور ابن خلدون کے مقدمہ مین موجود ہے، اس لئے مشرق سے زیادہ مغرب نے ابن خلدون کی قدر کی، اور اپنی زبانون مین تاریخ ابن خلدون کے ترجمے کرکے اور اسکے فلسفہ پر مضامین اور کتابین لکھ کر اسکی عظمت کا عملی اعتراف کیا، لائق مولف نے اس کتاب مین علماء مغرب کے ان اعترافات کو جمع کر دیا ہے، کتاب کے شروع مین حضرت الاستاذ مولانا سید سلیمان ندوی کے قلم سے دیباچہ اور مؤلف کے قلم سے اسلامی تاریخ کی اہمیت پر تبصرہ ہے، اور آخر مین مختلف زبانون مین تاریخ ابن خلدون کے تراجم کی فہرست دیدی ہے، کتاب گو مختصر ہے لیکن مفید ہے،

نگارستان [illegible] مولانا ظفر علی خان تقطیع بڑی ضخامت ۲۰۰ صفحے کاغذ کتابت و طباعت بہتر،

قیمت مجلد للعہ، پتہ:- پبلشرز یونائٹڈ چوک انارکلی لاہور،

آج سے چند سال پہلے بہارستان کے نام سے مولانا ظفر علی خان کے کلام کا ایک ضخیم مجموعہ شائع ہو چکا ہے، اب نگارستان کے پیکر میں دوسرا مجموعہ جلوہ گر ہوا ہے، اس مجموعے میں مذہب، سیاسیات، قومیات اور دوسرے متفرق واقعات وحالات اور جذبات وتاثرات پر چھوٹی بڑی ۲۰۰ نظمیں ہیں، مولانا کی شاعری تعارف وتحسین سے مستغنی ہے، بلا شائبہ مبالغہ کہا جا سکتا ہے کہ قادر الکلامی میں کوئی ان کا حریف نہیں، ان کا اشہب فکر ہر میدان میں یکسان جولانی دکھاتا ہے، اتنے گوناگون اور متنوع موضوعون پر طبع آزمائی کی مثال دوسرے شعراء میں نہیں مل سکتی، مشکل سے مشکل قوافی اور سنگلاخ سے سنگلاخ زمینون میں ان کے رہوار فکر کی سبک خرامی اور کلام کی روانی اور برجستگی میں فرق نہیں آتا، وہ الفاظ استعمال نہیں کرتے ان سے کھیلتے ہیں، مشکل سے مشکل قافیون کو نگینے کی طرح جڑ دیتے ہیں، الفاظ اور خیالات دونون حیثیتون سے ان کے کلام کی بوقلمونی کی مثال مشکل سے مل سکتی ہے، اس میں بال جبریل کی پرواز اور انفاس عیسیٰ کی جان بخشی بھی ہے، اور طنز وظرافت کی چٹکیان اور پھبتیان بھی، طوفان کا جوش وخروش بھی ہے اور نسیم سحر کی مستانہ خرامی بھی، کوہستانون کی سنگلاخی بھی ہے اور حریر پرنیان کی نرمی وملاحت بھی، بادسموم کی حرارت اور لپٹ بھی ہے اور قطرات شبنم کی ٹھنڈک بھی، ظاہر ہے کہ اتنے متنوع بلکہ متضاد خیالات وجذبات میں اگر کہیں ناہمواری پیدا ہو جائے تو تعجب خیز نہیں، تاہم اس گلدستہ میں ہر رنگ کے رقعے موجود ہیں، امید ہے کہ ارباب ذوق اس تازہ خوان ادب سے لطف اندوز ہون گے،

تاریخ امارت، مولفہ جناب مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی تقطیع چھوٹی ضخامت ۱۹۸ صفحے کاغذ کتابت وطباعت معمولی، قیمت:- عہ، مکتبہ امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ،

اس کتاب میں مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی نائب ناظم امارت شرعیہ صوبہ بہار نے امارت شرعیہ کی تاریخ قلمبند فرمائی ہے، کے شروع میں ہندستان میں امارت شرعیہ کے قیام کی ضرورت واہمیت پر بحث اور اس کے لئے مولانا [illegible] شہید ہو کر حضرت شیخ الہند کے دور تک کا بر علماء کی مجاہدانہ کوششوں [illegible] کو اور آئینی مساعی کے ساتھ مساعی بیان کی گئی ہے، اس کے بعد بہار کی امارت شرعیہ کی سرگذشت اور اس کے نظام اور کامون کی تفصیل ہے، یہ کتاب مسئلہ امارت سے دلچسپی رکھنے والوں کے مطالعہ کے لائق ہے، (م)

رجسٹرڈ نمبر ۱۸۱ اے

ستمبر ۱۹۲۳ء

معارف

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

سید سلیمان ندوی

قیمت: پانچ روپیہ سالانہ

مطبع دار المصنفین اعظم گڈھ

تاریخی کتابیں

مقدمۂ رقعات عالمگیر، اس میں رقعات پر مختلف حیثیتوں سے تبصرہ کیا گیا ہے جس سے اسلامی فن انشا، اور شاہانہ مراسلات کی تاریخ ہندوستان کے صیغۂ انشا کے اصول نہایت تفصیل سے معلوم ہوتے ہیں، بالخصوص خود عالمگیر کے انشا، اور اس کی تاریخ کے مآخذ اور عالمگیر کی ولادت سے برادرانہ جنگ تک کے تمام رقعات و سوانح پر خود ان خطوط و رقعات کی روشنی میں تنقیدی بحث کی گئی ہے۔

قیمت: للعہ ۴۰۸ صفحے۔

رقعات عالمگیر، اورنگ زیب عالمگیر کے خطوط و رقعات جو زمانۂ شہزادگی سے برادرانہ جنگ تک اعزہ کے نام لکھے گئے ہیں، اس جلد میں جمع کئے گئے ہیں، اور ان سے علم و ادب سیاست اور تاریخ کے بیسیوں حقائق کا انکشاف ہوتا ہے۔

قیمت ۳۹۷ صفحے، (مرتبہ پروفیسر نجیب اشرف صاحب ندوی)

تاریخ صقلیہ جلد اول، مسلمانوں نے سسلی پر ڈھائی سو برس تک حکومت کی، اور اسپین کی طرح اس کو بھی اسلامی خیر و برکت کا سرچشمہ بنا دیا، اور تقریباً پانچسو برس تک اس سے وابستہ رہے، مگر افسوس ہے کہ اس کی کوئی تاریخ اردو و انگریزی میں کیا عربی میں بھی موجود نہ تھی سات برس کی مسلسل محنت اور تلاش و تحقیق کے بعد دو ضخیم جلدوں میں اس کی تاریخ مرتب کی گئی ہے اس میں صقلیہ کے جغرافی حالات، سسلی [illegible] سسلی پر اسلامی حملوں کی ابتدا، اسلامی حکومت کے قیام [illegible] کے عہدوں کا عروج [illegible] مسلمانوں کے [illegible]

جلاوطنی کا مرقع دکھایا گیا ہے، قیمت: للعہ ۴۲۶ صفحے،

تاریخ صقلیہ جلد دوم، یہ سسلی کے اسلامی عہد کا تمدنی مرقع ہے، کتاب چند ابواب میں ہے، پہلے مسلمانان صقلیہ کے قبائلی حالات، اسلامی آبادیاں، اسلامی عہد کی زبان ادیان، مذاہب اور باشندوں کے اخلاق و عادات کا ذکر ہے، پھر نظام حکومت کی تفصیل ہے جس میں اس کے مختلف شعبوں اور ان کے اعمال کا ذکر ہے پھر معاشی حالات کا بیان ہے، جس میں مسلمانوں کی صنعت، حرفت، زراعت اور تجارت کا بیان ہے اس کے بعد علوم و آداب کا تذکرہ ہے جس میں مختلف علوم، قرآن، حدیث، فقہ، تصوف، تاریخ، کلام، مناظرہ، شعر و شاعری، علوم عقلیات، ریاضیات و طبیعیات کا تذکرہ، ایک ایک فصل میں ہے، اور انہی میں مفسرین، محدثین، فقہا، صوفیہ، متکلمین اور اور شعراء کے مفصل سوانح حیات، ان کی تصنیفات اور کلام نثر و نظم کا ذکر ہے، آخری باب سسلی کے اسلامی تمدن سے یورپ کے استفادہ کے متعلق ہے،

قیمت: للعہ ۵۰۰ صفحے (مصنفہ مولانا سید ریاست علی ندوی)

تاریخ اخلاق اسلام جلد اول، اس میں اسلامی تاریخ کی پوری تاریخ، قرآن پاک اور احادیث سے اخلاقی تعلیمات اور پھر اسلام کی اخلاقی تعلیمات پر مختلف حیثیتوں سے نقد و تبصرہ ہے، مصنفہ مولانا عبدالسلام ندوی ضخامت [illegible] صفحے قیمت [illegible]

جلد ۵۴ ماہ رمضان المبارک سنہ ۱۳۶۳ مطابق ماہ ستمبر سنہ ۱۹۴۴ء عدد ۳

مضامین

شذرات

افسوس ہے کہ مولانا عبید اللہ سندھی نے ۲۲ راگست ۱۹۴۴ء کو اس عالم فانی کو الوداع کہا، مرحوم نے ساری عمر اپنے خیالات کی خاطر جنکو وہ حق سمجھتے تھے تکالیف میں بسر کی، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مدت کے بعد کوئی عالم دین ایسا پیدا ہوا تھا جس نے اس طرح مجاہدانہ زندگی بسر کی، اللہ تعالیٰ ان کی مغفرت کرے، اور مقام اعلیٰ نصیب فرمائے،

اس ماہ گذشتہ کا دوسرا حادثہ حضرت خواجہ عزیز الحسن صاحب غوری مجذوب کی وفات ہے، مرحوم حضرت مولانا تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے محبوب خلفاء میں تھے، گو کہ وہ عالم نہ تھے، گریجوایٹ تھے، عمر بھر اعلیٰ سرکاری ملازمت کی، مگر ان کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وہ قلب خاشع اور وہ تقویٰ عطا ہوا تھا جس پر بڑے بڑے علما کو رشک ہونا چاہئے، اور شعر وسخن کی محفل میں وہ بلبل گویا تھے، کہ جس کے سریلے نغموں سے ایک مدت تک اہل درد لذت پاتے رہیں گے، اللہ تعالیٰ جنت الفردوس ان کا آرامگاہ بنائے؛

اس نمبر میں "مولانا عبید اللہ سندھی" نام ایک کتاب پر تبصرہ شامل ہے، یہ مضمون کئی ماہ پہلے لکھا گیا، اور معارف میں چھپنے کو آیا، اگر اس کا تعلق مولانا کی ذات سے ہوتا، تو ہم اسکی اشاعت قطعاً روک دیتے، مگر چونکہ یہ ذات کے بجائے ان کے خیالات سے متعلق ہے جو ان کی وفات کے بعد بھی پھیلیں گے، اور پھیلائے جائیں گے، اس لئے اس کی اشاعت کی ضرورت بہرحال باقی ہے،

مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی رقمطراز ہیں :-

"آج بہر مدت کے بعد اس عریضہ کے لکھنے کی نوبت آرہی ہے حقیقی محرک تو اس کا جولائی کے معارف کے شذرات کا وہ وسطانی حصہ ہے جس میں معارف نے ان عصری لغزشوں کی طرف اشارہ کیا ہے جنھیں آپ تو لغزش ہی فرما رہے ہیں لیکن میرے نزدیک تو یہ چیزیں قریب قریب ارتداد کے پہنچتی چلی جارہی ہیں،...... اس راہ کے سب سے بڑے پیشوا نظر آتے ہیں، اور بظاہر کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جناب...... کا حشر بھی خدانخواستہ انکے ساتھ نہ ہو......"

"اتفاقاً معارف کے اس شذرہ پر اد هر نظر پڑ رہی تھی، کہ منہاج السنۃ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے دیکھنے کی ضرورت پیش آئی، ابتدائے کتاب ہی میں عجیب الفاظ آپ سے صدیوں پہلے کے ... دیکھکر حیران ہو گیا، بے اختیار جی چاہا کہ آپ کی خدمت میں بھی ... کی ایک نقل روانہ کردوں، اپنے زمانے کے چند ... کا ذکر کرتے ہوئے ... لکھنے کے بعد کہ یہ لوگ ان لوگوں میں ہیں جن ... العلم والدین ... [illegible]

الذين هم في الباطن من الصابئة الفلاسفة الخارجين عن حقيقة متابعة سيد المرسلين الذين لا يوجبون اتباع دين الاسلام ولا يحرمون اتباع ما سواه من الاديان بل يجعلون الملل بمنزلة المذاهب السياسات التي يسوغ اتباعها وان النبوة نوع من السياسة العادلة التي وضعت لمصلحة العامة في الدنيا فان هذا الصنف يكثرون ويظهرون اذا كثرت الجاهلية واهلها،

درحقیقت صابیون میں ارباب فلسفہ کا جو گروہ ہے یہ لوگ باطن میں یہی ہیں، سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کی جو اصل حقیقت ہے اس کے دائرہ سے یہ باہر ہیں یہی لوگ ہیں جو دین اسلام کی پیروی یعنی اس کے مطابق زندگی بسر کرنا ضروری نہیں خیال کرتے، اور اسلام کے سوا دنیا کے دوسرے مذاہب و ادیان کی اتباع کو حرام نہیں سمجھتے، بلکہ دنیا کے تمام ملل و ادیان کے متعلق ان کا یہ عقیدہ ہو کہ یہ مختلف طریقے اور سیاسی ادارے ہیں جن میں سے جس کی بھی آدمی چاہے پیروی کرسکتا ہے، وہ یہ سمجھتے ہیں کہ نبوت بھی دراصل ایک قسم کی سیاست ہی ہے لیکن ایسی سیاست جسکی بنیاد عدل اور توازن پر قائم ہے، خیال ان کا یہ ہے کہ عوام کی دنیاوی مصلحتوں کو پیش نظر رکھکر بنانے والوں نے اسے بنالیا ہے، اس قسم کے لوگوں کی کثرت اس وقت ہو جاتی ہے اور اسی زمانہ میں ان کا ظہور ہوتا ہے جب جاہلیت پھیل جاتی ہے

شیخ الاسلام نے اس کے بعد ان الفاظ پر اپنے اس بیان کو ختم کیا ہے :-

هؤلاء لا يكذبون النبوة تكذيبا مطلقا بل يؤمنون ببعض احوالها ويكفرون ببعض الاحوال وهم متفاوتون فيما يؤمنون به ويكفرون به من تلك الخلال فلهذا يلتبس امرهم بسبب تعظيمهم للنبوات على كثير من اهل الجهالات

(منہاج السنۃ ص ۳ جلد ۱ دیباچہ)

نبوت کی تکذیب کامل طور پر مطلقاً نہیں کرتے، بلکہ بعض چیزیں مانتے ہیں، اور بعض چیزوں کا انکار کرتے ہیں پھر اس مسئلہ میں یعنی نبوت کی کن باتوں کو مانا جائے اور کن کا انکار کیا جائے باہم ان کے خیالات میں اختلاف بھی ہوتا ہے، نبوات اور پیغمبرانہ ہدایتوں کا چونکہ یہ احترام بھی کرتے ہیں یہی چیز ہے جس کی وجہ سے ان کی اصل حقیقت پر جاہلوں

میں نے مولینا عبدالباری صاحب ندوی کو شیخ الاسلام کی یہ عبارت جب سنائی تو متحیر ہو کر رہ گئے، اور فرمانے لگے، کہ دنیا میں کوئی چیز نئی نہیں ہے، یہ بھی فرمایا کہ اردو میں ترجمہ کرکے آپ بطور سوال کے لوگوں سے دریافت کیجئے، کہ یہ خیالات کس زمانہ کے ہوسکتے ہیں، خاکسار نے عرض کیا کہ جی ہاں قرآن میں بھی اسی کی طرف

اتواصوا به بل هم قوم طاغون

کیا یہ لوگ ایک دوسرے کو یہ کفر کی باتیں کہتے آئے ہیں بلکہ یہ

کے الفاظ میں اشارہ کیا گیا ہے، دلوں میں جب کبھی طغیان کی کیفیت پیدا ہوتی ہے، دماغ جب سرکش ہو جاتے ہیں، تو اسوقت ہر طغیان زدہ فطرت اسی قسم کے خیالات اُٹھنے لگتے ہیں بہرحال کچھ بھی ہو روشنی خیالی کے مدعیوں کیلئے ایک تحفہ ہے ان بیماروں کو جو یہ مغالطہ لگا ہوا ہے کہ آج جو کچھ یہ سوچ رہے ہیں یہ انسانی دماغ کے ارتقاء کا نتیجہ ہے [illegible] ہو سکتا ہو کہ اسی قسم کی چیزوں کو [illegible] کا علاج کرنا [illegible] کو محسوس ہو کہ [illegible]

[illegible] هم قوم طاغون — کیا ان کی دانشمندیاں ان کو یہ سکھلاتی ہیں یا وہ سرکش لوگ ہیں،

مقالات

کتاب العشر والزکوٰۃ

(۲)

از مولانا سید ریاست علی صاحب ندوی

(۳)

اس حقیقت کے واضح ہوجانے کے بعد کہ اموال باطنہ کی زکوٰۃ کا تعلق امام و والی سے سرے سے قائم نہیں ہے، یہ مسئلہ خود بخود صاف ہوجاتا ہے کہ جو لوگ ان اموال کی زکوٰۃ امام کے توسط کے بغیر ادا کرتے ہیں، وہ اپنے حق کا استعمال کرتے ہیں، اور اس طرح نہ صرف ان سے اسلامی قانون کی خلاف ورزی نہیں ہوتی، بلکہ وہ اس کے حکم کے عین مطابق عمل پیرا ہوتے ہیں، تو ایسی حالت میں کھلی ہوئی بات ہے کہ وہ عند اللہ بھی اپنے فرض کے ادا ہونے سے تمام و کمال سبکدوش اور بری الذمہ ہوجائیں گے، اس لئے اب اس پر کسی مزید گفتگو کی ضرورت باقی نہیں رہی تھی، لیکن لائق مصنف نے اس سلسلہ میں بعض کتب فقہ کی عبارتوں سے ایسا استدلال کیا جس سے غلط فہمی قائم رہ سکتی ہے، اس لئے اس سلسلہ میں اس مسئلہ پر بھی انفرادی طور پر نظر ڈالنا ضروری ہے،

لائق مصنف نے ایک طرف تو امیر کے حدود و اختیار میں ایسی وسعت پیدا کی کہ ہمارے نقطۂ نظر سے جو حق شرعاً اس کو حاصل نہ تھا، اس میں اس کو حقدار ٹھہرایا، اور دوسری طرف ارباب اموال کے لئے یہ قید و بند کر دی کہ اگر کوئی صاحب مال اپنی زکوٰۃ اپنی صوابدید سے خود ادا کر دے تو خواہ وہ اموال ظاہرہ کی ہو، یا اموال باطنہ کی، مصنف کے نزدیک نہ قانوناً و شرعاً وہ ادا سمجھی جائیگی اور امیر کو دوبارہ وصول کرنے کا حق ہوگا، اور اگر دوبارہ اس نے ادا نہیں کی، تو وہ مصنف کے خیال میں عند اللہ اپنے فرض کی ادائی سے بری الذمہ نہ سمجھا جائے گا،

اس سلسلہ میں فقہ حنفی کا جو مختار مسئلہ ہے اولاً اس کا تعلق تمام تر اموال ظاہرہ سے ہے جس کی وصولی کا حق سلطان کو حاصل ہے، علاوہ ازیں اس صورت میں تصدیق و عدم تصدیق کی مختلف شرطیں، پھر عند اللہ بری الذمہ ہونے میں مختلف ائمہ کی مختلف رائیں ہیں، اس کی تفصیل رد المحتار کے حسب ذیل بیان میں آئی ہے:-

(قوله الا فی السوائم الخ) استثناء من تصدیق یفهم من قوله ادیت الی الفقراء ای فلا یصدق فی قوله ادیت زکاتها بنفسی الی الفقراء فی المصر لان حق الاخذ للسلطان فلا یملک ابطاله بخلاف الاموال الباطنة ...... (رد المحتار)

(ان کا قول کہ سوائے سائمہ جانوروں کے) یہ استثناء صاحب مال کے اس قول کی تصدیق کرنے میں ہے کہ میں فقیروں کو ادا کر چکا ہوں یعنی اس کے اس قول کی کہ میں اس کی زکوٰۃ خود سے شہر میں فقیروں کو دے چکا ہوں اس لئے کہ سائمہ جانوروں کی زکوٰۃ کے وصول کرنے کا حق سلطان کو حاصل ہے، اس لئے وہ اس حق کے ا

الباطنۃ بعد اخراجھامن البلد) لانھا بالاخراج التحقت بالاموال الظاھرۃ فکان الاخذ فیھا للامام،

کرنے کا حق نہیں رکھتا، بخلاف اموالِ باطنہ کے ان کے وصول کرنے کا حق سلطان کو حاصل نہیں) (اور اموالِ باطنہ کے سواجب کہ وہ شہر سے باہر لے آئے جائیں) اس لئے کہ وہ باہر لے آنے سے اموالِ ظاہرہ میں داخل ہوگئے، اور ان کی زکوٰۃ کے وصول کرنے کا حق بھی سلطان کو حاصل ہوگیا،

(قولہ والاول ینقلب نفلا) ھوالصحیح قیل الثانی سیاسۃ وھذا لاینافی انفساخ الاول ووقوع الثانی سیاسۃ بادنی تامل لکن انی النفع،

(ان کا قول کہ پہلی (رقم) نفل میں منتقل ہوجائیگی،) یہی صحیح ہے، اور کہا گیا ہے، کہ دوسری مرتبہ جو رقم وصول کی گئی (وہ) سیاسۃً ہے، اور یہ (سمجھنا کہ دوسری رقم سیاسۃً ہو،) اس کے منافی نہیں کہ پہلی (رقم کی حیثیت زکوٰۃ) منسوخ ہوگئی، اور دوسری (مرتبہ) سیاسۃً لی گئی، یہ ادنیٰ تامل سے واضح ہوگا،

(ردّ المحتار و درالمختار (برحاشیہ) (ج ۲ ص ۶۰، ۶۱)

یعنی مدعا یہ ہو کہ اگر کسی صاحبِ مال نے یہ عذر کیا کہ وہ اپنے اموالِ ظاہرہ یا ان اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ جنھیں وہ شہر سے باہر نکال لایا ہو، اور حکماً وہ اموالِ ظاہرہ میں داخل ہوچکے ہیں، خود سے مستحقین کو دیچکا ہے، تو اس صورت میں امام اس کی تصدیق کرنے پر مجبور نہیں، بلکہ وہ اس سے دوبارہ وصول کرے گا، اب یہ سوال کہ پہلے جو اس نے خود سے زکوٰۃ ادا کی، اصل زکوٰۃ وہ ہوئی یا وہ رقم ہوگی، جس کو سلطان نے اس سے سیاسۃً دوبارہ وصول کیا ہے، تو مختار مسلک یہی ہے، کہ اصل زکوٰۃ وہی ہوئی، جو اوس سے دوبارہ وصول کی گئی، اور اوس کی پہلی ادا کی ہوئی رقم نفل وصدقہ بن جائیگی، اس لئے کہ اگرچہ اس سے دوبارہ رقم سیاسۃً وصول کی گئی ہو، مگر چونکہ قانوناً یہی صحیح زکوٰۃ ہے، جس کو امام کے ذریعہ سے ادا ہونا چاہئے تھا، اس لئے زکوٰۃ کا حکم اسی پر لگایا جائے گا،

اب اس توجیہ سے ایک نیا مسئلہ سامنے آتا ہو، یعنی اگر کسی صاحبِ مال کو جس نے زکوٰۃ خود سے ادا کر دی تھی، امام نے اسکی تصدیق کرکے اس سے دوبارہ زکوٰۃ وصول نہیں کی، تو آیا وہ زکوٰۃ کی ادائی سے عند اللہ سبکدوش ہوگیا یا نہیں، اگر اس کا جواب اثبات میں ہے تو اس صورت میں جب امام سیاسۃً دوبارہ وصول کرتا ہے، تو ایسے شخص کے لئے بھی اس کی پہلی ادائی کو زکوٰۃ تسلیم کرنا پڑیگا، اور امام کا دوبارہ وصول کرنا در اصل زکوٰۃ کا وصول کرنا نہ ہوگا، بلکہ بالجبر گویا اس سے صدقہ ونفل کی رقم وصول کرنا ہوگا اور اگر امام کے ذریعہ سے وصولی ضروری تھی، اور امام نے اس سے دوبارہ وصول نہیں کی، تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ خود سے جو رقم پہلے اوس نے ادا کی تھی، وہ زکوٰۃ قرار نہیں پائے گی، اس لئے زکوٰۃ کی رقم اس کے ذمہ عند اللہ واجب الادا رہی، اور وہ اپنے فرض کی ادائی سے بری الذمہ نہیں ہوا، اسی نقطۂ نظر کے اختلاف سے فقہائے احناف نے اس مسئلہ میں دو جداگانہ رائیں اختیار کی ہیں چنانچہ ردالمحتار میں مختصراً مذکور ہے :-

ولو لم یاخذ منہ ثانیا لعلمہ باداۂ فھل برأت ذمتہ اختلاف المشائخ ورقی جامع ابی الیسر لو اجاز اعطاء ہ فلا باس بہ

اور اگر صاحبِ مال سے دوبارہ رقم اس علم کی وجہ سے کہ وہ واقعی ادا کرچکا ہے، وصول نہیں کی گئی تو صاحبِ مال کے بری الذمہ ہوجانے کے مسئلہ

وعلى هذا لو اذن له في الدفع جاز عنه لانه اجاز فعله ۔

(رد المحتار جلد ۲ صفحہ ۶۱)

مشائخ کا اختلاف ہے، اور جامع ابی الیسر میں ہے کہ اگر سلطان نے اس کے اعطاء کو جائز قرار دیدیا، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے کہ اگر وہ اس کو اداکرنے کی اجازت دیدیتا تو یہ جائز ہوا اسی طرح اس نے اس کے ادا کئے ہوئے کو جائز قرار دیدیا ہے،

لیکن مصنف کتاب العشر نے صرف اسی قدر مختصر جزیہ کی بنیاد پر ایک بڑی عبارت تیار کر لی ہے، اور اسی پر اس باب کا خاتمہ کیا ہے، اور مبسوط سرخسی کی ایک عبارت نقل کر کے جس کا تعلق اسی مسئلہ کی تشریح سے ہے، جو اوپر درج کیا گیا ہے علی الاطلاق یہ فیصلہ سنایا ہے کہ

"ارباب اموال کو اس کا حق نہیں ہے، کہ خود اپنی زکوٰۃ کو اپنے اختیار سے مستحقین زکوٰۃ پر صرف کریں، اگر ایسا کریں گے تو زکوٰۃ سے بری الذمہ نہ ہوں گے، اور امام ان سے دوبارہ زکوٰۃ وصول کرے گا" (ص ۷۰)

پھر سلسلۂ کلام کے خاتمہ پر خلاصۂ بحث کے تحت یہ مذکور ہے :۔

"مبسوط سرخسی کے فیصلہ کی بنا پر جو ظاہر الروایہ پر مبنی ہے، ارباب اموال کو اس کا حق نہیں ہے، کہ اپنی زکوٰۃ کو اپنے اختیار سے مستحقین زکوٰۃ پر صرف کریں، اگر ایسا کریں گے تو وہ زکوٰۃ سے بری الذمہ نہ ہونگے، اور عنداللہ ان کی سبکدوشی نہ ہوگی" (ص ۱۰۶)

اس کے ساتھ لائق مصنف نے مبسوط کے اس فیصلہ کی اہمیت بھی جداگانہ طور پر اس طرح دکھائی کہ یہ فیصلہ فقہ حنفی کا مفتی بہ قول ثابت ہوتا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں :۔

"اس لئے کہ فتاویٰ حنفیہ کی تمام کتابوں میں مبسوط ہی سب سے اونچی کتاب ہے، جو ظاہر الروایہ پر مبنی ہے اور اس اعتبار سے وہ بمقابلہ تمام کتب فتاویٰ مثلاً شامی، البحر الرائق، بدائع صنائع، فتح القدیر، فتاویٰ قاضی خان، وغیرہ، جو متداول ہیں، چوٹی کی کتاب ہے، اس کے متعلق علامہ ابن عابدین نے اپنے رسالہ عقود رسم المفتی میں لکھا ہے :۔

"شیخ اسماعیل نابلسی نے کہا کہ علامہ طرطوسی کا قول ہے، کہ اس قول پر عمل نہیں کیا جائے گا جو مبسوط سرخسی کے مخالف ہو اور نہیں التفات کیا جائے گا بلکہ مبسوط سرخسی کی طرف، اور نہ فتویٰ دیا جائے گا، اور نہ رجوع کیا جائے گا لیکن مبسوط سرخسی پر، (مجموعہ رسائل ابن عابدین ص ۲۰) (ص ۷۰)"

علامہ ابن عابدین کے مذکورۂ بالا اقتباس سے مبسوط کے مندرجات کو دیگر کتب فقہ پر جو فضیلت حاصل ہوتی ہے اس سے قطع نظر کر کے لائق مصنف نے مبسوط کی جس عبارت سے اس مسئلہ کو فقہ حنفی کا مفتی بہ قول قرار دیا ہے، اس کا تمام تر تعلق اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ سے ہے، علاوہ ازیں خود اس عبارت سے جو کچھ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے، وہ لائق مصنف کے مدعا کے حصول کے لئے کافی نہیں ہے، اس کا فیصلہ مبسوط کی پوری عبارت کے پڑھنے سے ہوسکتا ہے، مصنف نے جو عبارت نقل کی ہے وہ حسب ذیل

ولنا ان هذا حق مالي يستوفيه الامام بولاية شرعية فلا يملك من عليه اسقاط حقه في الاستيفاء كمن عليه الجزية اذا صرف بنفسه الى المقاتلة الخ تقرير هذا الكلام

ہماری دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ مالی حق ہے جس پر ولایت شرعی کے سبب سے امام قبضہ کرتا ہے، لہذا امام کے قبضہ کے حق کو وہ شخص جس پر زکوٰۃ واجب ہے ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے جیسے اس شخص کو اختیار نہیں ہے

من وجهين احدهما ان الزكوٰة محض حقوق الله تعالى فانما يستوفيه من يعين نائباً فى استيفاء حقوق الله وهو الامام فلا تبرأ ذمته الا بالصرف اليه وعلى هذا القول وان علم صدقه فيما يقول يوخذ منه ثانيا ولا يبرأ بالاداء الى الفقير فيما بينه وبين ربه وهو اختيار بعض مشائخنا رحمهم الله ان للامام رأيا فى اختيار المصرف ولا يكون له ان يبطل راى الامام بالاداء بنفسه،

جس پر جزیہ واجب ہے جیسا کہ وہ اپنے اختیار سے مجاہدین پر صرف کر دے، پھر اس مسئلہ کی تقریر دو عنوانون سے ہے، اول یہ کہ زکوٰۃ محض اللہ تعالیٰ کا حق ہے، لہذا اس پر وہی قبضہ کر سکتا ہے جو حقوق اللہ کے پورا کرانے مین اللہ تعالیٰ کا نائب متعین ہو، اور وہ امام ہے، پس کوئی مسلمان زکوٰۃ سے بری الذمہ نہین ہو سکتا ہے جب تک کہ امام کے پاس اپنی زکوٰۃ نہ بھیجے اور اسی بنا پر ہم کہتے ہین (کہ وہ شخص جو یہ کہتا ہے، کہ ہم نے اپنی زکوٰۃ خود فقیر کو دیدی) اگرچہ اسکی سچائی کا علم ہو پھر بھی اوس سے دوبارہ زکوٰۃ وصول کیجائیگی ...... اور فقیرون کو دیدینے سے وہ عند اللہ بھی ادائے زکوٰۃ سے سبکدوش نہین ہوگا، اور یہ ہمارے بعض مشائخ کا مختار مذہب ہے، اس لئے زکوٰۃ کے مصارف سے کسی مصرف کو اختیار کرنے مین امام کی راے کا اعتبار ہے، لہذا افراد امت یعنی ارباب اموال کو یہ حق نہین پہنچتا ہے کہ وہ امام کی راے کو خود سے زکوٰۃ ادا کرکے باطل کر دین' (کتاب العشر والزکوٰۃ ص ۱)

لیکن اس موقع پر مبسوط کی مذکورۂ بالا عبارت پوری نقل نہین ہو سکی ہے، اس عبارت مین علامہ سرخسی نے فرمایا ہے، ثم تقریر هذا الكلام من وجهين احدهما یعنی اس موضوع پر دو عنوانون سے گفتگو ہو سکتی ہے، ایک تو وہ ہے جس کو مصنف کتاب العشر نے نقل فرمایا' اس کے بعد دوسری صورت کو علامہ سرخسی نے یون بیان فرمایا ہے:-

والطريق الآخر ان الساعى عامل للفقير وفى المأخوذ حق الفقير ولكنه مولى عليه فى هذا الاخذ حتى لا يملك المطالبة بنفسه ولا يجب الاداء بطلبه فيكون بمنزلة دين لصغير دفعه المديون اليه دون الوصى وعلى هذا الطريق يقول يبرأ بالاداء فيما بينه وبين ربه وظاهر قوله فى الكتاب لم يصدق فى ذلك اشارة الى ذالك وهو انه اذا علم صدقه لم يتعرض له وهذا لان الفقير من اهل ان يقبض حقه ولكن لا يجب الايفاء بطلبه فحل الساعى نائباً عنه كان تطرأ عن الشرع له

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ زکوٰۃ وصول کرنے والا فقیر کا عامل ہے، اور جو چیز زکوٰۃ مین لیجاتی ہے، اس مین فقیر کا حق ہے، لیکن اس کے لینے مین اوس کا ایک متولی ہوتا ہے یہانتک کہ خود وہ فقیر زکوٰۃ کا مطالبہ نہین کر سکتا، اور اس کے زکوٰۃ مانگنے پر زکوٰۃ کا ادا کرنا واجب نہین ہوتا اس لئے اوس کی مثال ایک ایسے نابالغ بچہ کے قرض کی ہو جاتی ہے، جس کے وصی وولی کے بجائے خود اس کے ہاتھ مین قرضدار قرض کی رقم ادا کر دے، اس طریق پر کہا جائیگا کہ وہ (یعنی صاحب مال) زکوٰۃ ادا کر دینے کے بعد اپنے پروردگار کے درمیان کی ذمہ داری سے بری الذمہ ہو جاتا ہے، اور کتاب مین جو یہ آیا ہے، کہ اس میں اسکی تصدیق نہین کیجائیگی، اسی طرف اشارہ ہوتا ہے،

فاذا ادی من علیہ من غیر مطالبۃ الیہ حصل بہ ما ھو المقصود علیہ بخلاف الصبی فانہ لیس من اھل ان یقبض حقہ فلا یبرأ بالدفع الیہ

(جلد ۲ ص ۱۶۲)

یعنی یہ کہ جب اوس کی سچائی معلوم ہو جائے گی، تو اوس سے تعرض نہیں کیا جائے گا، اور یہ اس لئے کہ فقیر اپنے حق کے لینے کی صلاحیت تو رکھتا ہے، لیکن اوس کے مطالبہ سے اس حق کا ادا کر دینا واجب نہیں ہوتا، اس لئے زکوٰۃ وصول کرنے والے کو شریعت نے ازراہ لطف اس کا قائم مقام بنا دیا ہے، اس لئے جس نے فقیر کے مطالبہ کے بغیر زکوٰۃ ادا کر دی اوس سے اصل مقصود حاصل ہو گیا، بخلاف بچہ کے کہ وہ اپنے حق کے لینے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اس لئے اوس کو اوس کے حق

(بچہ کو دینے سے بری الذمہ نہ ہوگا)

مذکورۂ بالا عبارت اس مسئلہ میں مبسوط کے سلسلۂ بیان کا آخری حصہ ہے، یہ معلوم ہے کہ فقہائے کرام عموماً مفتی بہ ترجیحی اقوال، مسائل اور دلائل کو آخر میں درج کرتے ہیں، یا اگر ان کو پہلے درج کرتے ہیں، تو دوسرے مسلک کے مرجوح ہونے کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں، یہ خواہ اس موقع پر صحیح ہو یا نہ ہو، یہ تو بہرحال آشکارا ہے کہ علامہ سرخسی نے اس سلسلہ میں جو دو شقیں نکالی ہیں، ان میں سے پہلی شق کے متعلق جو کتاب العشر والزکوٰۃ میں نقل کی گئی ہے، یہ تصریح ہے کہ اس کو بعض مشائخ نے اختیار کیا باقی رہی دوسری شق تو یہ بھی بعض دوسرے فقہائے احناف ہی کا مسلک اور ان کے دلائل ہیں، کہ "لنا" یعنی ہم احناف کے دلائل کہکر درج ہوئے ہیں، اس آخرالذکر شق سے اس مسئلہ میں حسب ذیل امور مستفاد ہوتے ہیں،

الف :- محصل، مستحق زکوٰۃ فقرار کا عامل ہے، جو ان کے حصہ اور حق کو وصول کرنے کے لئے مقرر کیا گیا ہے،

ب :- فقرار کو خود اپنے حق کا مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں، اور نہ ان کے مطالبہ پر ادا کرنا واجب ہو،

ج :- اگر ارباب اموال، فقرار کو ان کا حق خود سے دیدیں تو وہ عنداللہ بری الذمہ ہو جائیں گے، ان کی رقم کی یہ نابالغ بچون کی رقم کے مثل نہیں ہوگی، کہ اگر وہ ان کے ولی کے بجائے ان کے ہاتھون میں دیدی جائے، تو ادا نہ ہو سکے، اس لئے (جو نابالغ کے ولی و وصی کے بمنزلہ ہے) کے توسط کے بجائے فقرار کو براہ راست دیدیجائے، تو وہ رقم اداشدہ سمجھی جائیگی،

د :- لیکن ارباب اموال کے بیان پر اعتماد نہیں کیا جائے گا، بلکہ رقم کے واقعی ادا کئے جانے کی تصدیق کرائی جائے اگر رقم فقرا و مستحقین کے ہاتھون تک واقعی پہنچ چکی ہو، تو سمجھا جائے گا، کہ زکوٰۃ کی فرضیت کا اصل مقصود حاصل ہو گیا، ارباب سے دوبارہ رقم وصول نہیں کیجائے گی،

الغرض اوپر جو کچھ ہم ردالمحتار سے نقل کر آئے ہیں، مبسوط کی مذکورۂ بالا عبارت میں اسی مختصر بیان کی تشریح مع دلائل کی گئی ہے، جس کا تمامتر خلاصہ صرف اسی قدر ہے کہ مشائخ احناف میں اختلاف ہے، بعضون کے نزدیک اس صورت میں صاحب عنداللہ بری الذمہ ہو جاتا ہو، اور بعضون کے نزدیک دینی حیثیت سے مطالبہ کی ادائی اس کے ذمہ باقی رہتی ہو، تاآنکہ سلطان کے توسط سے ادا نہ کر دے، لیکن لائق مصنف کتاب العشر نے اسی مختصر سی بات میں تفویض عثمانی اور فیصلۂ سرخسی کو بنیاد قرار دیکر نتیجہ بحث حسب ذیل امور کا اضافہ فرمایا ہے کہ

* تفویض سے پہلے صدقات کی ادائی ... پر عمل تھا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی یہ تفویض توکیل تھی ... تھی

۷- مبسوط سرخسی کے فیصلہ کی بنا پر جو ظاہر الروایہ پر مبنی ہے، ارباب اموال کو اس کا حق نہیں ہے کہ اپنی زکوٰۃ کو اپنے اختیار سے مستحقین زکوٰۃ پر صرف کریں، اگر ایسا کریں گے، تو وہ زکوٰۃ سے بری الذمہ نہیں ہوں گے، اور عند اللہ ان کی سبکدوشی نہیں ہوگی،

۸- ہر قسم کی زکوٰۃ کی کتاب وسنت کی روشنی میں شرعی تنظیم کی صحیح شکل صرف یہ ہے، کہ ہر قسم کے مال کی زکوٰۃ امیر کے بیت المال میں داخل کی جائے، اور اس کے بیت المال کے واسطے سے فقراء اور مستحقین زکوٰۃ کو دیجائے (ص۱۰۶)

لیکن جیسا کہ بتفصیل اوپر گذرا، نہ تفویض عثمانی "محض وقتی تھی، نہ مبسوط سرخسی نے بحیثیت فیصلہ ناطق کے وہ سب لکھا، جو مصنف نے نقل کیا ہے، اور نہ شرعاً ہر قسم کی زکوٰۃ بیت المال میں علی الاطلاق داخل کرنے کا حکم آیا ہے، پھر خود علامہ سرخسی نے مبسوط میں بھی اموال باطنہ کی زکوٰۃ کا تعلق ارباب اموال سے اسی طرح دکھایا ہے، جیسے فقہ کی دوسری کتابوں میں ہے،
(ملاحظہ ہو جلد ۲ ص۱۶۹ وغیرہ)

علاوہ ازیں ان تمام دلائل سے قطع نظر کرکے جو اوپر نقل کئے گئے، اگر ہم بسبیل تنزل لائق مصنف کے ان بیانات کو علی الاطلاق تسلیم کرلیں تو پھر فقہ حنفی کے بہت سے احکام ومسائل کو یا تو رد کرنا پڑیگا یا ان کی لایعنی تاویلات کو قبول کرنا ہوگا، مثلاً کتاب زکوٰۃ کا یہ مشہور مسئلہ ہے، کہ

ویکرہ نقل الزکوٰۃ من بلد الی بلد الا ان ینقلھا الانسان الی قرابتہ او الی قوم ھم احوج الیھا من اھل بلدہ، (فتاوی عالمگیری، ج ۱ ص۱۲۲)	زکوٰۃ کو ایک شہر سے دوسرے شہر میں منتقل کرنا مکروہ ہے، بجز اس کے کہ انسان اپنے قرابت مندوں کو بھیجے یا ایسے لوگوں کے پاس بھیجے جو اس کے اہل شہر سے زیادہ حاجت مند ہوں،

اسی طرح درمختار میں ہے، :-

(وکرہ نقلھا الا الی قرابۃ) بل فی الظہیریۃ لاتقبل صدقۃ الرجل وقرابتہ محاویج حتی یبدأ بھم فیسد حاجتھم (او احوج) او اصلح او اورع او انفع للمسلمین (او من دار الحرب الی دار الاسلام) (درمختار برحاشیہ رد المحتار ج ۲ ص۱۰۵)	زکوٰۃ کو (ایک مقام سے دوسرے مقام پر) منتقل کرنا مکروہ ہے، بجز اس کے کہ قرابت مندوں کے لئے ہو، بلکہ ظہیریہ میں ہے کہ اس حال میں اس شخص کی زکوٰۃ قبول نہ ہوگی، جب کہ خود اس کے رشتہ دار، اس کے حاجتمند ہوں، یہانتک کہ پہلے انہی رشتہ داروں کو دے، اور ان کی ضرورتیں پوری کرے، یا (اس مقام سے منتقل کرنا زیادہ ضروری ہو) یعنی زیادہ بہتر، اور مسلمانوں کے لئے زیادہ نفع بخش ہو، (یا ...)

اس مذکورہ بالا مسئلہ کا تذکرہ کتاب العشر والزکوٰۃ میں سرے سے نہیں آیا ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ مصنف کے مسلک کی بنا پر اس کو کسی نہ کسی تاویل سے پیش کرنا پڑتا، یہ معلوم ہے کہ اس مسئلہ کا تعلق اموال باطنہ کی زکوٰۃ سے ہے، لیکن لائق مصنف نے اموال ظاہرہ واموال باطنہ کے امتیاز کو نظر انداز کر دیا ہے، اس لئے باوجودیکہ مصنف نے اصالۃً نقل زکوٰۃ کی ممانعت ... اس مذکورہ بالا مسئلہ کو ... نہیں کیا ہے ... رشتہ داروں میں جہاں زکوٰۃ کے تقسیم کرنے کا ذکر آتا ہے، وہاں انہیں اس مسئلہ کو ...

پیش کرنا پڑا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں :-

"زکوٰۃ کی رقم کو ایسی حالت میں کہ امیر کی طرف سے کسی کو زکوٰۃ کی رقم مستحقین پر صرف کرنے کا اختیار دیا گیا ہو تو........ان کو (یعنی حاجتمند رشتہ داروں کو) زکوٰۃ دینی جائز بلکہ افضل ہے، (ص ۱۷۲)

اس موقع پر مصنف سے سادہ لفظوں میں یہ سوال ہوسکتا ہے، کہ اس مسئلہ کے بیان کرنے میں اگر امیر کی اجازت کی شرط لگانی ضروری تھی، تو فقہاء نے اس کو کلیتہً کیوں نظر انداز کیا ؟ فقہ کی کسی ایک کتاب میں بھی اس قید اور شرط کے ساتھ اس مسئلہ کو کیوں نہیں لکھا گیا، بلکہ اوس کے برخلاف فقہاء کی تصریح کے مطابق جیسا کہ اوپر کے اقتباس میں گذرا، حاجت مند قرابت مندوں کی موجودگی میں ان کے بجائے کسی اور کو دینا (جس میں امام اور اوس کے توسط سے مستحقین داخل ہیں،) غیر محل پر صرف کرنا سمجھا جائے گا، اور بقول صاحب الظہیریہ ایسی صورت میں زکوٰۃ سرے سے عند اللہ قبول نہ ہوگی، اور ایک شہر سے دوسرے شہر میں بھیجنا خواہ مکروہ "تنزیہی" سہی حاجت مند فقراء کی موجودگی میں یہ تنزیہی کراہت بھی دور ہو جاتی ہے،

اسی طرح یہ سمجھا جاسکتا ہے، کہ اگر ہر قسم کی زکوٰۃ کا امیر کے توسط سے یا اسکی اجازت حاصل کرکے ادا کرنا ضروری ہوتا تو فقہ کی کتابوں میں بہت سے مسائل کا طریقۂ بیان کسی اور طرز پر ہوتا، خصوصًا مصارف زکوٰۃ کے ضمن میں جو مسائل آتے ہیں اور ان کے جو قیود و شرائط مرتب کئے گئے ہیں، وہ کسی اور ترتیب سے مرتب ہوتے، یہ سارے مسائل اس طور پر منضبط ہوئے ہیں کہ مالکِ نصاب کو اصالتہً اپنی زکوٰۃ ادا کرنا ہے، چنانچہ زکوٰۃ ادا کرنے والوں کو مستحقین کی معاشی حیثیت کی تحقیق کر لینا یا ادا کرنے کے بعد جس کو اوس نے دیا ہے، اوس کے غنی یا ہاشمی ہونے کا علم ہونا اور اس پر احکام کا مترتب ہونا وغیرہ ایسے مسائل ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے، کہ ارباب اموال کی اپنی صوابدید سے اصالتہً اپنی زکوٰۃ ادا کرنی ہے، اور یہ ظاہر ہے، کہ یہ انہی اموال کی زکوٰۃ ہے، جن کو فقہاء نے اصطلاحًا اموال باطنہ سے تعبیر کیا ہے،

اس سلسلہ میں یہانتک کہا جاسکتا ہے کہ ان اموال کی زکوٰۃ ادا کرنے کے لئے نہ صرف امیر کے توسط کی ضرورت نہیں، محیط سرخسی میں اس سلسلہ میں یہ تصریحی جزیہ بھی موجود ہے، کہ اگر زکوٰۃ ادا کرنے والا زکوٰۃ کی رقم کو نہ صرف امام یا امیر بلکہ کسی غیر مسلم ذمی کے حوالہ کردے، اور وہ غیر مسلم ذمی اس رقم کو مستحق فقراء کے درمیان تقسیم کردے، تو بھی زکوٰۃ ادا ہو جائیگی، چنانچہ مذکور ہے،

فلو دفع الزکاۃ الی رجل وامرہ ان یدفع الی الفقراء فدفع ولم ینو عند الدفع جاز ولو دفعھا الی الذمی لید فعھا الی الفقراء جاز لوجود النیۃ من الآمر ھکذا فی محیط السرخسی،

[illegible]

اگر زکوٰۃ کسی شخص کے سپرد کی، اور اس کو حکم دیا کہ وہ فقیروں کو دیدے گا، اور اوس شخص نے فقیروں کو دیتے وقت زکوٰۃ کی نیت نہیں کی، تو یہ جائز ہوگا، اور اگر زکوٰۃ کو کسی ذمی کے سپرد کیا کہ وہ فقراء کو دیدیگا تو بھی جائز ہے، اس لئے کہ حکم دینے والے کی طرف سے نیت ہے،

(۴)

تیسرے باب میں مصنف نے اس مسئلہ پر کہ امام کو زکوٰۃ کے وصول کرنے کا حق مالِ زکوٰۃ کی حفاظت وحمایت کے صلہ میں نہیں ہے، بلکہ محض شرعی ولایت کی حیثیت سے حاصل ہے، تفصیل سے نظر ڈالی ہے اور اس سلسلہ میں مختلف عنوانوں کے تحت مباحث درج کئے ہیں، مثلًا "امام کو مطالبہ کا حق کیوں ہے، بسبب حمایت یا بسبب ولایت شرعی" امام کی ولایت شرعیہ پر کتاب وسنت کی شہادت، "کتاب اللہ سے اسکی شہادت کہ زکوٰۃ اللہ کا حق اور اوس کا فریضہ ہے" احادیث نبوی سے

اس کی شہادت کہ زکوٰۃ اللہ کا حق اور اوس کا فریضہ ہے"، تسبب الحمایۃ کے تخیل پر قرآن اور حدیث سے کوئی دلیل نہیں "تسبب
الحمایۃ کا تخیل تاریخی نقطۂ نظر سے صحیح نہیں ہے" اخذ زکوٰۃ کی علت طہارت و تزکیہ ہے، حمایت نہیں" ہمارے نقطۂ نظر سے یہ پوری
بحث اور اس کے یہ سب عنوانات سرے سے اس مجموعہ کے لئے موزون نہیں، اور حذف کر دینے کے لائق ہیں، اس لئے راقم سطور
اس بحث کی تفصیل میں جانا مناسب نہیں جانتا، بایں ہمہ یہ عرض کرنا ضروری ہے، کہ جب اس سلسلہ میں مبسوط کی ایک عبارت
سے دلیل لائی گئی تھی، تو مبسوط میں اوس مقام کی عبارت بھی دیکھ لینی تھی، جہاں سرخسی نے خاص اسی موضوع پر گفتگو کی ہے،
اور جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی حصۂ ملک پر سرکش مستولیوں کا قبضہ ہو جائے، اور وہ زکوٰۃ وصول کریں، اس کے بعد امام
کو دوبارہ اقتدار حاصل ہو تو اس زمانہ کی زکوٰۃ وہ دوبارہ وصول نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس زمانہ میں اس کے ہاتھوں
مسلمانوں اور ان کے مال کی حفاظت و صیانت کا فرض ادا نہیں ہوا ہے، لیکن چونکہ ان مستولیوں نے جو رقم وصول کی ہے،
وہ صدقہ کی رقم کے طور پر وصول نہیں کی ہے، اور نہ ان کے ہاتھوں ان کے جائز مصارف میں صرف ہونے کی امید ہے، اس لئے
ارباب اموال خود سے دوبارہ رقم ادا کر دیں تاکہ ان کے اور ان کے پروردگار کے درمیان کا جو معاملہ ہے، وہ صاف ہو جائے
اس سلسلہ میں مبسوط کی مختصر عبارت حسب ذیل ہے :-

ولکن الامام عجز عن حمایتہ فلھذا لا یاخذ
ولکن یفتی فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ بالاداء
ثانیۃ لانھم لا یاخذون اموالا علی طریق
الصدقۃ بل علی طریق الاستحلال
لا یصرفونھا الی مصارف الصدقۃ
فینبغی لصاحب المال ان یؤدی ما وجب
علیہ للہ تعالیٰ فانما اخذ وامنہ شیئا
ظلما۔

(جلد ۲ ص ۱۸۰)

لیکن امام ان کی حمایت سے عاجز رہا، پس اس لئے
وہ (زکوٰۃ) نہیں وصول کرے گا، مگر جو کچھ صاحب مال
اور اللہ تعالیٰ کے مابین معاملہ ہے، اس لحاظ سے
فتویٰ دیا جائے گا، کہ وہ (صاحب مال) دوبارہ زکوٰۃ
دیدے، اس لئے کہ ان مستولیوں نے صدقہ کے
طریق پر مال وصول نہیں کیا، بلکہ اوس کا لینا جبر
روا کر لیا، اور نہ وہ صدقہ کے مصارف میں اس
کو صرف کریں گے، اس لئے صاحب مال کو چاہئے
کہ جو کچھ اوس پر واجب ہے اوس کو اللہ تعالیٰ
کے لئے ادا کر دے، اس لئے کہ ان (مستولیوں)
نے اوس سے ظلم سے وصول کر لیا تھا،

مصنف نے اسی مسئلہ کو "تسبب الحمایۃ کی شرط پر تبصرہ" کے ذیل میں بدائع الصنائع سے نقل کیا ہے، اور دکھایا ہے کہ یہ بدائع
صنائع کی انفرادی رائے ہے، حنفی یہ مسئلہ نہیں ہو سکتا، حالانکہ یہ مسئلہ نہ صرف بدائع میں ہے، بلکہ فقہ کی اکثر کتابوں میں موجود ہے، اور تقریباً
ہی الفاظ میں جو اوپر مبسوط سے نقل کئے گئے، ایسی صورت میں اس کو صاحب بدائع کی انفرادی رائے اور غیر حنفی کہنا کتنا تعجب انگیز
ہے، پھر مزید حیرت کی بات یہ ہے، کہ مصنف نے اس کو صرف بدائع کی طرف منسوب کر کے اس کا رد مبسوط کی
عبارت سے کیا ہے، جس کو ہم عند اللہ بری الذمہ ہونے کے مسئلہ کے سلسلہ میں اوپر نقل کر آئے ہیں،
مگر خود مبسوط کی اوس مذکورہ بالا عبارت کا جو ابھی نقل کی گئی، کیا جواب ہوگا، حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں
مسئلوں کا تعلق ایک دوسرے سے سرے سے نہیں ہے، کہ ایک کو دوسرے کے رد میں پیش کیا جائے، اسی طرح

زکوٰۃ کی علت کا طہارت وتزکیۂ مال کا ہونا بھی اس کو مستلزم نہیں کہ وہ امام کے توسط سے ادا ہو۔

بہرحال ہمارا مدعا اس مسئلہ میں لائق مصنف کے بیانات کا رد کرنا نہیں ہے، بلکہ صرف یہ عرض کرنا ہے کہ اس بحث کے دلائل و براہین اور اوس کے مباحث کو اس انداز سے لکھنے کی ضرورت تھی، کہ اس سلسلہ میں بھی فقہا، کے عمومی مسلک کے رد کرنے کی ضرورت پیش نہ آتی، بلکہ مصنف نے فقہا کے لفظ، شرط کے استعمال کے سلسلہ میں جو کچھ اجمالاً لکھا ہے، اگر وہ اسی کو پھیلا کر مباحث قلمبند کرتے، تو مناسب ہوتا، کہ نتیجۂ یہ معلوم ہوتا، کہ اسلام نے امام کو زکوٰۃ کے مطالبہ کا جو حق دیا ہے، وہ اوس کو صرف حفاظت و حمایت کے معاوضہ میں حاصل نہیں ہے، بلکہ ارباب اموال کے املاک و اموال کی باطنی تطہیر کے ساتھ دیگر مصالح ملی اس کے داعی ہیں، کہ امام کے توسط سے زکوٰتیں ادا کیجائیں، اور اسی سلسلہ میں زکوٰۃ کے مصارف، اور ان کے ذریعہ قومی و ملی ضرورتوں کے پورا ہونے، رقموں کے منظم طریق پر وصول کئے اور صرف کئے جانے، اور ان سے غیر معمولی ملی فوائد کے حاصل ہونے کی طرف اشارات کئے جا سکتے تھے،

اسی سلسلۂ بحث میں آخر میں ہمیں یہ بھی اشارہ کرنا ہے۔ کہ بلاشبہ بعض ایسی صورتیں ہیں، کہ جن میں زکوٰۃ کے وصول کرنے کا حق امیر کو حاصل ہے، اگر وہ امیر کے توسط سے ادا نہ کیجائیں، تو قانوناً امیر کو حق حاصل ہے، کہ وہ ارباب اموال سے ان کو دوبارہ وصول کرے، لیکن اس حق کا استعمال کرنا اسی امیر کے لئے ممکن ہو سکتا ہے، جو قوت حاکمانہ و قوت تنفیذیہ کا بھی مالک ہو، اور وہ ارباب اموال سے اوس کو جبراً وصول کر سکے، موجودہ امارت شرعیہ بہار کا وجود ہمیں نہایت عزیز، اور اسکی خدمات بڑی قابل قدر ہیں، لیکن بہرحال یہ واقعہ ہے کہ اس امارت کو جو کچھ بھی قوت تنفیذیہ حاصل ہے، وہ خالص روحانی و اخلاقی بنیادوں پر قائم ہے۔ اس لئے قانون کی زبان اور حاکمانہ لب ولہجہ اس ادارہ کی وکالت کیلئے موزون نہیں بلکہ ضرورت ہے کہ ان موقعوں کو جہاں امیر کو سیاسۃً دوبارہ زکوٰۃ وصول کرنے کا حق حاصل ہو، عوام کے سامنے اس طور پر پیش کیا جائے کہ یہ مسائل انکے دل میں اتر سکیں اور وہ اخلاقی و روحانی حیثیت سے یہ ذمہ داری محسوس کر سکیں کہ وہ زکوٰۃ کے ادا کرنے کیلئے امارت شرعیہ کے توسط کو از خود اختیار کریں

اسی طرح اموال باطنہ کی زکوٰۃ کے مسئلہ کو جس رنگ میں اس کتاب میں پیش کیا گیا ہے اسکے بجائے فقہا نے نقل زکوٰۃ کی اجازت اصلح اورع او انفع للمسلمین کے ساتھ جو دے رکھی ہے اوس سے فائدہ اٹھایا جاتا، اور اسی عنوان کے ماتحت مسلمانوں کو منظم طور پر امیر منتخب کے توسط سے زکوٰۃ ادا کرنے کی طرف مائل کیا جاتا، اور موجودہ قومی و ملی انتشار و پراگندگی کے نقصانات دکھا کر نظم و اجتماع کے فوائد دلنشیں پیرایہ میں سمجھائے جاتے، کہ امام وقت جو صاحب سلطنت ہوتا ہے، اسکی آمدنی کے شرعی ذرائع مختلف نوعیتوں کے ہوتے ہیں وہ ذرائع موجودہ امارت شرعیہ کو حاصل نہیں ہیں، لیکن مسلمانوں کی ملی، قومی اور انفرادی ضرورتیں اپنی جگہ پر قائم ہیں اسلئے شرعی محاصل میں اضافہ کی ضرورت ہے، اور یہ ضرورت اموال باطنہ کی زکوٰۃ کو بھی امارت کے توسط سے ادا کرنے میں پوری ہو سکتی ہے اگر یہ یا اسی انداز سے یہ مباحث قلمبند کئے جاتے تو امارت کی ضرورت بھی پوری ہوتی، اور اس کے ساتھ فقہ حنفی کے مفتی بہ مسائل کی حقیقتیں اور نوعیتیں بھی بدلنے نہ پاتیں، اور وہ اپنی جگہ اصل روح اور شکل و صورت میں قائم رہتیں

بہرحال جیسا کہ ہم ابتداً عرض کر چکے ہیں، ان معروضات کے پیش کرنے کا اصل مقصود محض احقاق حق ہے، اگر لائق مصنف و دیگر مستند علماء ان معروضات سے اتفاق فرمائیں، تو ضرورت ہے کہ کتاب کے نئے اڈیشن میں جس کا مرحلہ درپیش ہے اس کے دوسرے اور تیسرے باب کو نئے سرے سے قلمبند کیا جائے، اور ان میں مختلف اموال کی زکوٰۃ میں امیر ارباب اموال کو جیسے جیسے جبا کا حق اخذ و حق صرف حاصل ہے ان کی تشریح کیا جائے اور اس سلسلہ میں جو جزئی مسائل آتے ہیں ان کو اسی ترتیب و تصریح کے ساتھ درج کیا جائے، جیسے کہ فقہ کی کتابوں میں عام طور سے پائے جاتے ہیں۔ (باقی)

باب التقریظ والانتقاد

مولانا عبید اللہ سندھیؒ

پر

ایک ناقدانہ جائزہ

از جناب مولانا مسعود عالم صاحب ندوی کیٹلاگر اورنٹیل پبلک لائبریری پٹنہ

مولانا عبید اللہ سندھی کی شخصیت ایک عجیب و غریب شخصیت ہے، اور ان کے افکار ان کی شخصیت سے بھی زیادہ عجیب و غریب ہیں ایک سکھ گھرانے میں پیدا ہوئے، اسلام قبول کیا، دیوبند میں تعلیم پائی، سیاسیات میں دخیل ہوئے، اور اس طرح کہ ہندوستان چھوڑنا پڑا جلاوطنی کی زندگی، کابل، ماسکو، انقرہ اور یورپ کے مختلف مقامات میں گذری، آخر میں حجاز آگئے تھے، دس بارہ برس حرم کے سایے میں بھی رہے، اور اب پانچ سال ہوتے ہیں، کہ وطن کی کشش پھر انھیں ہندوستان کھینچ لائی،

مولانا کی زندگی کوئی پرسکون زندگی نہیں رہی ہے، دنیا کے تمام نشیب و فراز، دکھ سکھ، اور رنج و محن کی گھاٹیوں سے وہ کامیاب گذر چکے ہیں، اور اب کہ سفینۂ عمر ساحل کے قریب آلگا ہے وہ اپنی تجربات زندگی اور نصف صدی کے مطالعہ کے نتائج سے ہمیں مستفید کرنا چاہتے ہیں ہندوستان آنے کے بعد پہلے پہل انھوں نے کلکتہ میں ایک تقریر کی، جس سے ہمارے حسن ظن کو ایک جھٹکا لگا، اس میں انھوں نے انگریزی لباس زیب تن کرنے اور لاطینی حروف اختیار کرنے کی تلقین کی تھی، ظاہر ہے کہ صرف صاحبوں کا لباس اختیار کر لینے سے انسان صاحب نہیں ہو جاتا، اور نہ لاطینی حروف برت لینے سے سائنس و فلسفہ کے اسرار کھل جاتے ہیں، یہ ایک سطحی اور مرعوب ذہنیت کی تھی، اور مولانا سندھی کی زبان سے ایسی باتیں سن کر طبعی طور پر بڑا دکھ ہوا،

اس کے بعد الفرقان ولی اللہ نمبر ۱۳۵۹ھ میں انھوں نے امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف کرایا، گو اس میں بھی بہت سی باتیں قابل گرفت تھیں، مگر دوستوں نے یقین دلایا کہ مولانا اپنے افکار کے اظہار پر قادر نہیں، اور ان کا حال کچھ فرقۂ ملامتیہ کا سا ہے شروع شروع میں وحشت ہوتی ہے، پھر انسان مانوس ہو جاتا ہے، "ہم نے جی کڑا کر کے اس اجمالی تعارف کا بار بار مطالعہ کیا، مگر یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے، کہ ہماری طبیعت اس سے مانوس نہ ہو سکی، نیشنلزم کی تبلیغ خواہ کتنے ہی معصومانہ انداز میں ہو ہمارے لئے ناقابل برداشت

اس "بلکے سے ترشح" کے بعد مولانا نے شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک لکھی، (۱۹۴۲ء) جس میں حضرت سید احمد شہید بریلوی اہل صادق پور اور ان کے عام ماننے والوں پر انھوں نے نہایت سخت اور نامناسب حملے کئے، ساتھ ساتھ مجاہدین کے مشہور اہل علم امام محمد تمیمی کو بھی اس سلسلے میں دھر گھسیٹا، اس کتاب پر ایک مفصل تنقید معارف کے چار نمبروں (فروری، مارچ، اپریل، مئی ۲۴ء) میں شائع ہو چکی ہے، جو اہل علم میں قبولیت کی نظروں سے دیکھی گئی،

یہ کتاب اور الفرقان کا مقالہ دونوں اہل علم اور خواص کے لئے تھے، عام اور معمولی لکھے پڑھے لوگ ان سے اچھی طرح فائدہ

لہ مولانا عبید اللہ سندھی:۔ از پروفیسر محمد سرور کتابی سائز ۴۰۰ صفحے لکھائی چھپائی غنیمت کاغذ معمولی قیمت للعہ پتہ:۔ سندھ ساگر اکاڈمی لاہور

نہیں اٹھا سکتے، اس لئے ان کا دائرۂ اثر و نفوذ بہت محدود رہا، ان کے برعکس زیرِ نظر کتاب مولانا کے ایک لائق شاگرد اور معتقد نے آسان زبان میں لکھی ہے، جس میں ان کے تمام افکار یکجا اور پھیلا کر پیش کئے گئے ہیں، طرزِ بیان دلچسپ اور موثر ہے، واقعات تاریخی تسلسل اور افکار سلجھاؤ کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں، غرض جہاں تک مولانا کے افکار و آراء کا تعلق ہے، یہ کتاب ان کے پیش کرنے میں پوری طرح کامیاب ہے، اور ہمیں یہ معتبر ذریعہ سے معلوم ہوا ہے، کہ مولانا اس کتاب سے بالکل مطمئن ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ یہ افکار کتاب و سنت کی روشنی میں کہاں تک قابلِ قبول ہو سکتے ہیں ؟

کتاب تقریباً چار سو صفحوں پر پھیلی ہوئی ہے، اور تقریباً پوری اسلامی تاریخ پر مولانا کا تبصرہ اس میں آگیا ہے، وحدتِ انسانیت، انقلاب، اسلامی تصوف، اسلامی افکار میں قومی اور ملکی رجحانات، اسلامی ہندوستان، اکبر اعظم، اورنگ زیب، شاہ ولی اللہ اور ولی اللّٰہی سیاسی تحریک، مختلف ابواب کے ماتحت مولانا کے خیالات و افکار کی تشریح کی گئی ہے،

مصنف کا مقدمہ بھی اچھا خاصہ دل آویز اور دلچسپ ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے، کہ ہمارا نوجوان طبقہ اس وقت کیسی ذہنی کشمکش اور فکری الجھاؤ میں گرفتار ہے،

مولانا کے افکار کی تنقید اور مکمل جائزہ کے لئے بڑی فرصت اور پھیلاؤ کی ضرورت ہے، افسوس کہ نہ اس وقت ہمیں اتنی فرصت نصیب ہے، اور نہ ایک رسالہ کے محدود صفحات میں اتنی گنجائش ہے، سرسری طور پر ہم اتنا عرض کر سکتے ہیں کہ مولانا سندھی اسلام اور ہندوستانی قومیت کا ایک معجون مرکب پیش کرنا چاہتے ہیں، تاکہ ہندوؤں کو اسلام سے وحشت نہ رہے، اور مسلمان بھی خوشی خوشی ہندوستانی قومیت کا جزو بن سکیں، اسی اعتبار سے وہ وحدتِ انسانیت اور وحدتِ ادیان کے قائل ہیں، مولانا کے نزدیک قرآن مجید بھی اسی "بنیادی فکر" کا ترجمان ہے :-

"اور یہ بنیادی فکر عالمگیر، ازلی، ابدی، اور لازوال ہے، قرآن میں بیشک اس کا جامہ عربی ہے" (ص۳۵)

لیکن یہ عربیت "مشاہدۂ حق" کے بیان میں صرف سانغ دنیا کے طور پر ہے، (ص۳۵) اصل حقیقت تو وہی ہے، جو گیتا میں ہے، مولانا کے نزدیک گیتا حق ہے لیکن اسکی جو غلط تعبیر کی گئی ہے وہ کفر ہے، گیتا کے متعلق تو گیتا والے جانیں، لیکن قرآن مجید کے متعلق یہ کہنا صحیح نہیں، کہ وہ مولانا کی وحدتِ انسانیت کا شارح ہے، اور نہ وہ وحدتِ ادیان کا قائل ہے، اس کا حامل تو ایک "دینِ حق" اور "ہدیٰ" لے کر آیا تھا، تاکہ ساری کائنات اس کی پابند ہو، اور اللہ کی زمین پر اسی کا قانون نافذ ہو، مولانا جن قوانین و مذہبی اقتدار کو "رسوم" کہتے ہیں، وہ صرف رسوم نہیں، ان میں حدود اللہ بھی ہیں، اور حدود اللہ سے تجاوز کرنے والے کے لئے قرآن مجید کا لہجہ سخت ہے،

لیکن ہمارے مولانا تو دینِ حق کی دائمی برتری گویا مانتے ہی نہیں، ان کے نزدیک اب قرآنی حکومت کا زمانہ گذر گیا، اور گذری ہوئی چیز واپس نہیں آسکتی :-

"جو زمانہ گذر گیا، وہ پھر واپس نہیں آیا کرتا، جو پانی بہ جاتا ہے، وہ لوٹتا نہیں، قرآن پر عمل کر کے خلافتِ راشدہ کے دورِ اول میں صحابہ نے جو حکومت بنائی، اب بعینہٖ ویسی حکومت نہیں بن سکتی، جو لوگ قرآن کو اس طرح سمجھتے ہیں وہ حکمتِ قرآنی کے صحیح مفہوم کو نہیں جانتے، بیشک خلافتِ راشدہ کی حکومت قرآنی حکومت کا ایک نمونہ ہے، لیکن یہ نمونہ بعینہٖ ہر دور میں منتقل نہیں ہو سکتا"

حکمتِ قرآنی سے مولانا کی جو بھی مراد ہو، مگر ہم اُسے شریعت سے الگ نہیں سمجھتے، جو حکمت شریعت سے بے نیاز کر دے

یا شریعت کو قرار واقعی اہمیت نہ دے، قرآنی حکمت نہیں کہی جاسکتی،

مولانا کے افکار میں یہ چیز بری طرح کھٹکتی ہے، کہ وہ اسلام کا علاوہ بھی موجودہ انسان کی فلاح وبہبود کیلئے ضروری نہیں سمجھتے

"مولانا نے فرمایا کہ میں دین کو اسی بنا پر انسانیت کے لئے ضروری سمجھتا ہوں، کہ اس پر چلنے سے ہر فرد انسان کی انانیت بیدار ہوتی ہے، بدقسمتی سے لوگوں نے خاص اپنے اپنے خاندان یا صرف اپنے ملک کے خاص اور محدود مذہب کو دین حق مان لیا، اور جو ظاہری طور طریقوں میں اُن سے مختلف ہوا، اس کو کافر قرار دیا، اور یہ نہ دیکھا کہ دین کا جو مقصود حقیقی ہے؟ اون کے ہاتھ آتا بھی ہے، یا نہیں؛

جانے ظاہری طور طریقوں سے مولانا کی مراد کیا ہے، ؟ کیا نماز پڑھنا، روزے رکھنا، زکوٰۃ کی ادائی، حج ادا کرنا یہ سب طور طریقے ہیں، اور جو ان کا قائل نہ ہو، وہ رب العالمین کی بارگاہ میں مقبول ہوسکتا ہے، ؟ اور پھر ہمیں بتایا جائے کہ "محدود مذہب" سے مراد کیا ہے، ؟ کیا اسلامی شریعت بھی اسی محدود مذہب کی فہرست میں داخل ہے، ؟

اسلامی تصوف کے باب (ص ۱۲۴-۱۴۳) میں مولانا کا بیان بہت دلچسپ مفید اور سبق آموز ہے، یہ کون نہیں جانتا، کہ موجودہ ہندی تصوف کا بڑا حصہ ویدانت اور ہندو یوگیوں کے طریقوں سے ماخوذ ہے، اصل جذبۂ تصوف جسے حدیث میں احسان کہا گیا ہے یقیناً خالص اسلامی چیز ہے، لیکن موجودہ فنِ تصوف تزکیہ اور ریاضت کے نت نئے طریقے، بیرونی اثرات کی غمازی کرتے ہیں، مولانا فرماتے ہیں :-

"ہمارے بعض علما، اس سے بہت چڑھتے ہیں، انہیں یہ گراں گذرتا ہے، کہ مسلمان صوفیہ نے ہندوستان کے ویدانت سے استفادہ کیا، چنانچہ وہ ایسے تصوف کو غیر اسلامی قرار دیتے ہیں، .... ان اربابِ علم وفضل کی خدمت میں یہ گذارش ہے کہ ایک ہے جذبۂ تصوف اور ایک ہے علم تصوف، اس جذبۂ تصوف کو حدیث شریف میں احسان کا نام دیا گیا ہے، .... اور جس طرح اور علوم کی تدوین میں دوسری قوموں کی تحقیقات اور تلاش وجستجو سے مسلمانوں نے فائدہ اٹھایا، اسی طرح تصوف کے طرق میں بھی دوسری قوموں سے استفادہ کیا گیا،

"اسلامی تصوف پر سب سے زیادہ اثر ہندو ویدانتی فکر کا ہوا ہے"؛ (ص۱۳۱)

"یہاں پر ہمیں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ اسلامی تصوف ویدانت کے فکر سے متاثر ہوا، اور ہندوستان کے مسلمان صوفیا نے نفس باطنی کی اصلاح اور تصفیہ کے لئے ہندو یوگیوں سے ملتے جلتے طریقے اختیار کئے، (ص۱۳۲)

بہرحال حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے، رہے ہمارے صوفی علما، تو ان کی خفگی بجا ہے، یہ بزرگانِ دین اور اللہ کے قرابتی بندے ان صوفیانہ ریاضتوں کو خالص اسلامی چیز سمجھتے ہیں، جب آپ کہیں گے کہ یہ چیزیں ہندوؤں سے لی گئی ہیں، تو ان کا نفس طبعی طور پر اس تلخ حقیقت کے قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوگا،

لیکن مولانا کا مطلب دوسرا ہے، وہ یہ فرماتے ہیں، کہ مسلمان صوفیوں نے ہندو یوگ کو نیچ کیا، اس کی اصلاح کی، اللہ اسی کو پاکیزہ شکل میں ہندوؤں کے سامنے پیش کیا،

"یہی وجہ ہے کہ ہمارا تصوف ہر ہندو کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ مولانا کا خیال ہے، کہ اگر فرقہ وارانہ تعصبات نہ ہوتے، اور ہندوؤں کے دلوں میں مسلمانوں کی ہر چیز سے نفرت نہ پیدا کر دی جاتی، تو کچھ بعید نہ تھا، کہ مسلمان صوفیوں کے فیض سے ہر ہندو کے دل میں اسلامی تصوف گھر کر لیتا، اور ہندوستان کے تمام طبقے اسلام قبول کر لیتے"

(ص۱۳۳)

مگر یہ بڑی مشکل تر یہی ہے، کہ فرقہ دارانہ تعصبات شروع سے موجود ہیں، اور ہندوستانی قومیت سے میل کی کوئی کوشش بھی ہندوؤں کو اسلام سے قریب نہیں لا سکتی، البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ اس کھینچا تانی میں کچھ اسلام ہی کا رنگ پھیکا پڑ جائے، یہ کوئی خواہ مخواہ کا اندیشہ نہیں ہے، ایسا پہلے بھی ہو چکا ہے، اکبر اور دارا شکوہ کی نا مبارک کوششوں کا یہی انجام ہوا تھا۔

"اسلامی تصوف کی طرح تاریخ اسلام کا بھی مولانا نے اپنے نقطۂ نظر سے نہایت گہرا جائزہ لیا ہے، ان کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ اسلام گو بین الاقوامیت کی دعوت ہے، مگر وہ قومیتوں کا انکار نہیں کرتا"۔ (ص ۱۹۶)

وہ انسانیت، بین الاقوامیت، اور قومیت تینوں کو تسلیم کرتے ہیں، عقیدۂ وحدت الوجود ان کے انسانی فکر کا ترجمان اور مظہر ہے، بین الاقوامیت کی جگہ وہ وحدتِ ادیان کو دیتے ہیں، قومیت کی تعبیر وہ خاص دین یا شریعت سے کرتے ہیں، وہ بیک وقت ان تینوں چیزوں پر ایمان رکھتے ہیں :-

"عقیدۂ وحدت الوجود، وحدتِ ادیان، اور ایک مستقل دین کی جو بالترتیب جدا جدا حیثیتیں ہیں، ان کی وضاحت کرتے ہوئے ایک دفعہ مولانا نے فرمایا، کہ ان کی مثال انسانیت، بین الاقوامیت، اور قوم کی ہے، میں انسانیت عامہ پر عقیدہ رکھتا ہوں، اور اسی بنا پر میں بین الاقوامیت پر بہت زور دیتا ہوں، لیکن انسانیت اور بین الاقوامیت پر عقیدہ رکھنے سے میرے نزدیک یہ لازم نہیں آتا، کہ قوم کے مستقل وجود کو نہ مانا جائے،...... قوم، بین الاقوامیت، اور انسانیت، ایک سلسلہ کی مختلف کڑیاں ہیں، بعینہٖ میرا شخصی عقیدہ، میرا قومی اور ملی مذہب، وحدتِ ادیان، اور وحدت الوجود، ذہنی ارتقا کے مراحل ہیں،..... (ص ۱۵۸)

گویا اسلام کی حیثیت آپ کے نزدیک صرف ایک قومی و ملی مذہب کی رہ گئی، وہ ایک عالمگیر دین نہیں رہا۔ لکھتے ہوئے جی کڑھتا ہے، پر کیا کیا جائے، کہ مندرجۂ بالا اقتباس سے ایسا ہی کچھ سمجھ میں آتا ہے، ممکن ہے کہ یہ ہماری ناقص سمجھ کا قصور ہو، اسی قومیت اور وطن پرستی کے نشے میں مولانا عربوں اور عربی زبان اور عربی قرآن کے بارے میں ایسی باتیں کہہ گئے ہیں جو ہمارے نزدیک اسلام کی روح کے سراسر خلاف ہیں، ملاحظہ ہو :-

"......بے شک ...... قرآن کا پیغام سب قوموں کے لئے تھا، لیکن آپ کی بعثت کا پہلا مقصد یہ تھا، کہ قریش کی اصلاح و تہذیب ہو جائے،....... چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حیثیتیں ہیں، ایک قومی، اور دوسری عمومی اور بین الاقوامی" (ص ۱۹۱)

"......اس ذہنیت کا نتیجہ یہ تھا کہ عربی زبان کو مقدس مان لیا گیا، عربوں کو سب قوموں سے افضل بتایا گیا بے سوچے سمجھے قرآن کی عربی متن کی تلاوت کرنا ثواب ٹھہرا،......" (ص ۱۹۱)

فہم قرآن پر زور دینا اور بات ہے، اور تلاوت کے ثواب سے محروم کرنا اور بات ہے، غالباً مولانا "تلاوتِ قرآن کے ثواب کے منکر نہیں، عربی برتری اور عربی تفوق کی تردید میں شاید ان کی زبان سے نکل گیا ہو،

"اسلام قومیتوں کا انکار نہیں کرتا، وہ قوموں کے مستقل وجود کو تسلیم کرتا ہے، اس میں وہ صالح اور صحیح قومیت کا امتیاز کرتا ہے، وہ قومیت جو بین الاقوامیت کے منافی ہو، وہ اس کے نزدیک بے شک مذموم ہو، لیکن یہ کہ قوم کا وجود ہی سرے سے نہ رہے، مولانا کے خیال میں یہ ناممکن ہے" (ص ۱۹۶)

اسلام کی دعوت قومیت کی دعوت نہیں تھی، بلکہ اس نے قریش کی قومیت کو ایسی شکل دے دی کہ وہ بین الاقوامیت کا رنگ اختیار کر گئی تھی

ایک مسلم کی حیثیت سے ہمیں مولانا کے اس "فکر" کے قبول کرنے سے انکار ہے، اسلام قومیتوں کے نقطۂ نگاہ سے سوچتا ہی نہیں اسلام قومیت کی تعمیر نہیں کرتا، وہ حزب کی تشکیل کرتا ہے، اسلام نے چند اصول و مبادی پیش کئے ہیں، جو انھیں قبول کرتا ہے ان پر ایمان رکھتا ہے، اور انھیں اپنی زندگی کا دستور العمل بناتا ہے، وہ اس حزب کا رکن ہے، یا یوں کہئے کہ وہ اسلام کی بین الاقوامی برادری میں شامل ہو جاتا ہے، نسل اور جغرافیہ والی قومیت کا تصور بھی اس کے قریب نہیں پھٹکنے پاتا، اصل یہ ہے کہ مولانا کے دل و دماغ پر روس اور اسٹالن چھائے ہوئے ہیں، جس طرح اسٹالن، اشتراکیت کے اصولوں میں ترمیم کر کے اسے قومی رنگ دینے میں کامیاب ہو رہا ہے، اسی طرح ہمارے مولانا بھی اسلام کو قومی لباس پہنانا چاہتے ہیں، وہ ایسی قومی پارٹی بنانا چاہتے ہیں، جو بین الاقوامی رجحان رکھتی ہو، اسی لئے وہ ٹروٹسکی جیسے "مومن قانت" اشتراکی کے مقابلے میں اسٹالن جیسے ہوشیار اور زمانہ ساز کو پسند کرتے ہیں، یہ سب کچھ ہم اپنی طرف سے نہیں کہہ رہے ہیں، زیر نظر کتاب میں پورے نو صفحے (ص ۲۲۹-۲۲۰) اسلام اور اشتراکیت کی مماثلت کے نذر کئے گئے ہیں، افسوس کہ مضمون کی تنگ دامانی طول طویل اقتباس کی اجازت نہیں دیتی اس لئے صرف اس کا ابتدائی حصہ پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں، جس میں اس مشابہت و مماثلت سے برأت ظاہر کی گئی ہے،

"حاشا و کلا! ہمارا مقصود یہاں کسی قسم کا مقابلہ کرنا نہیں ہے، اور نہ کسی طرح کی مشابہت ثابت کرنے کی غرض ہے، لیکن تاریخ اسلام کے ان ادوار کو سمجھنے میں اس زمانہ کی ایک اور بین الاقوامی تحریک سے بڑی مدد مل سکتی ہے، خوش قسمتی سے یہ تحریک ہمارے سامنے اٹھی، ابھری اور پھیلی، اور مختلف مراحل سے گذری ہے"
...... ہماری مراد اشتراکیت کی تحریک سے ہے۔" (ص ۲۲۰)

غرض تو مشابہت ثابت کرنے کی نہیں ہے لیکن اسلام کے تاریخی ادوار کو آپ دیکھتے ہیں اشتراکیت ہی کی تاریخ کی روشنی میں، شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک میں بھی ایک موقع (ص ۱۶۳ حاشیہ) پر یہ مماثلت پیش کی گئی ہے، (نیز ملاحظہ ہو معارف مارچ ۱۹۴۳ء، ص ۱۹۱-۲، حاشیہ)

اسی قومیت کا فیض ہے کہ مولانا سندھی کی آزاد طبیعت پر تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کی تنقید بھی شاق گذرتی ہے، بدقسمتی سے ہندوستان کے ممتاز مسلمان اہل قلم بھی عربیت کے دلدادہ ہیں، اس لئے ان سے بھی ہمارے مولانا خوش نہیں،

"...... ان کے (یعنی عربوں کے) اہل قلم نے تاریخ اسلام کے غیر عربی دور کو ہمیشہ زوال، نکبت اور بے دینی کا عہد ثابت کیا، اسلام کی تاریخ کا یہ تصور ٹھیک نہیں، ہماری بدقسمتی ہے کہ اس زمانے میں ہندوستان کے مسلمان اہل علم میں سے جن لوگوں نے بھی تاریخ اسلام پر کتابیں لکھیں، وہ عربی تصنیفات سے بہت متاثر ہوئے، اور چونکہ عربی زبان کو ہمارے ہاں مقدس سمجھا جاتا ہے، اور اس زبان میں جو کچھ بھی لکھا ہوا ہو اس کو الہام کا درجہ دیا جاتا ہے اس لئے یہ خیال ہندوستان کے اہل قلم میں بھی عام ہو گیا" (ص ۲۴۰)

ہم مولانا کو یقین دلاتے ہیں کہ عربی زبان میں لکھی ہوئی ہر چیز کہیں بھی الہامی نہیں خیال کی جاتی، عربی زبان میں الہامی اور مقدس چیز صرف ایک ہے، اور وہ ہے کتاب اللہ، جس کے تقدس سے شاید ان کو بھی انکار نہ ہو، رہی تاریخ اسلام کے بعض غیر عربی ادوار کی تنقید و تحقیق تو اس کے ذمہ دار وہ بھی ہیں، جو اسلام کی صراط مستقیم سے دور جا پڑے،

قومیت اور وطن پرستی کا جذبہ اچھے خاصے ہوشمند مفکر اور وسیع النظر عالم کو راہ اعتدال سے کتنا دور لے جا سکتا ہے اس کا اندازہ مولانا کے ان خیالات سے ہو سکتا ہے جو زیر نظر کتاب میں "اسلامی افکار میں قومی اور ملکی رجحانات" کے عنوان سے

مرتب کئے گئے ہیں ۔ (ص ۲۷۲-۲۴۲)

"یہ صحیح ہے کہ دینِ اسلام کسی ایک ملک ، قوم یا زمانہ کے لئے مخصوص نہیں ، اسلام تمام انسانیت کا دین ہوا اور قرآن کریم انسانیت کے اسی دین کا ترجمان (اور قانون) ہے "

اس عالمگیر قانون کو حجاز میں عملی جامہ پہنایا گیا ، یہ جامہ اس عالمگیر قانون کی ایک تعبیر ہے ، جو زمانہ ، ماحول ، اور اہلِ حجاز کی طبیعت کے مطابق کی گئی ، اس تعبیر کو اصل قانون کی طرح عمومی اور ابدی سمجھنا ٹھیک نہیں ، (ص ۲۴۲)

آپ سمجھے یہ حجازی تعبیر کیا چیز ہے ؟ ہم سیدھے سادھے مسلمان تو اسے محض "حجازی تعبیر" کہنے کی جرأت نہیں کر سکتے ، اس کا اصلی نام "سنت" ہے ، جو قرآن پر زائد تو نہیں ، لیکن اس کی تفصیل و تشریح ضرور ہے ، ائمۂ اسلام ، سنت کو کتاب اللہ سے الگ نہیں قرار دیتے بلکہ اسی کا تتمہ سمجھتے ہیں ، لیکن مولانا فرماتے ہیں :-

"دین صرف قرآن میں منحصر ہے ، اور قرآن ہی دین کا قانون اساسی ہے ، .... اسلام کی اجتماعی اساسی تحریک قرآن شریف میں منضبط ہے ، اور وہ غیر متبدل رہے گی ، لیکن جہاں کہیں کسی قانون پر عمل درآمد شروع ہوتا ہے ، تو مخاطبین کی حالت کے مطابق چند تمہیدی قوانین بنائے جاتے ہیں ، قانون اساسی تو غیر متبدل ہوتا ہے ، لیکن تمہیدی قوانین ضرورت کے وقت بدل سکتے ہیں ، ہم سنت انھیں تمہیدی قوانین کو کہتے ہیں "

"سنت" مولانا کے نزدیک حجازی یا مدنی سوسائٹی کی ترجمان ہے ، اس لئے اس میں ان کے نزدیک تبدیلی ہوسکتی ہے ، نظرِ عنایت سنت ہی پر بس نہیں کرتی ، بلکہ اس کے بعد ایک قدم آگے بڑھکر وہ قرآن کے احکام کو بھی ابدی اور عالمگیر نہیں مانتے :-

"مولانا کے نزدیک بھی قرآن میں کہیں کہیں جو احکام ہیں ، وہ دراصل ایک مثال کی حیثیت رکھتے ہیں ، ان احکام کو اپنی خاص شکل میں ابدی اور عالمگیر ماننا صحیح نہیں ، عرب کے خاص حالات میں قرآن کے عمومی پیغام کو صرف ان احکام کے ذریعہ ہی عملی صورت دی جاسکتی تھی ، (ص ۲۵۴)

ایک دوسرے انداز میں اس کی تشریح ملاحظہ ہو :-

"مولانا فرماتے ہیں کہ نبوت انسان کی جبلی استعداد کا انکار نہیں کرتی ، اور انسان کی جبلی استعداد اس کے خاص ماحول ہی سے بنتی ہے ، مثلاً ہندوستان میں فطرۃً ذبح حیوانات پسندیدہ نہیں ، اس لئے اگر کوئی ہندوستانی ذبح حیوانات سے بچے ، (یعنی اپنے اوپر حیوانات کا گوشت حرام کرلے) تو اس کا یہ فعل خلاف نبوت نہ ہوگا ، (ص ۲۵۵)

یہ سب اُسی جذبۂ وطن پرستی کے مظاہر ہیں جو مولانا کی رگ وپے میں سرایت کئے ہوئے ہے ، اور جس کی کھوج میں انھوں نے مسلمانوں کی پوری تاریخ کھنگال ڈالی ہے ،

احکامِ قرآنی کی تبدیلی اور تغیر کے متعلق ایک اور ارشاد ملاحظہ ہو ، جو بالکل واضح ہے ، اور کسی تبصرے کا محتاج نہیں :-

"غیر عرب اقوام کے لئے اس پیغام (یعنی قرآن کریم) کو جو بظاہر عربی شکل میں تھا ، اپنانے میں جو دقتیں پیش آئیں ، وہ اس طرح سے حل کی گئیں ، عربوں کو دوسری قوموں پر حکمرانی حاصل ہوگئی تھی ، ان قوموں کے عوام نے تو شریعت کو اس لئے مان لیا کہ یہ حکمرانوں کا قانون تھا .... البتہ دوسری قوموں کے علماء اس کے لئے اس قانون کو اپنانے میں جو رکاوٹ ہوسکتی تھی ، وہ یوں دور ہوگئی کہ اس قانون میں لچک تھی ، غیر عرب اقوام کے علماء کو آزادی تھی ، اگر وہ چاہیں تو عربی قانون کو بجنسہٖ قبول کرکے عرب بن جائیں ، یا اس کی روشنی میں اپنے لئے

ایک قومی قانون بنالیں"۔(ص ۲۶۱)

ہم نہیں سمجھ سکتے کہ "چک" سے مولانا کیا مراد لیتے ہیں؟ پھر اگر چک کی تاویل بھی کر لی جائے، تو قومی قانون کی کوئی توجیہ نہیں ہو سکتی، رہ رہ کر خیال ہوتا ہے کہ یہ سب اُسی وطنیت کے جراثیم ہیں، جو مولانا سندھی جیسے دیدہ ور اور نکتہ رس عالم کو کعبہ سے ترکستان کی طرف لئے جا رہی ہے، ان کی ڈریاں پھولوں میں جا رہیں، عارف لاہوری نے کتنا سچ کہا تھا:۔

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے   جو پیرہن اس کا ہے، وہ مذہب کا کفن ہے۔   (اقبال)

ہر چیز کی ایک حد ہوتی ہے، راقم اپنی سادہ لوحی سے یہ سمجھا تھا، کہ جذبۂ وطنیت کی بھی کوئی نہ کوئی حد ہوتی ہوگی، مگر مولانا سندھی کے افکار و سیاسی تعلیمات سے واقفیت کے بعد اس خیال کی غلطی آشکارا ہو گئی، مسئلہ خلق قرآن اور اس کی قومی تشریح پر مولانا نے جو خیالات ظاہر فرمائے ہیں، ان کو پڑھ کر یقین ہو گیا، کہ اس جذبۂ وطن پرستی کی کوئی حد نہیں، اور نہیں کہا جا سکتا، کہ اس کی فتنہ سامانیاں کہاں جا کر دم لیں گی، ممکن ہے بعض سیدھے سادے عقیدتمندوں کو یہ جملے ناگوار معلوم ہوں، مگر راقم ان سے ذرا صبر کی درخواست کرے گا، آئیے ذرا جی کڑا کر کے مسئلہ خلق قرآن کی قومی تعبیر سُن لیجئے، اس کے بعد آپ کو فیصلہ کا حق ہوگا، اب تک اشتراکیوں کی یہ خصوصیت مشہور تھی، کہ وہ دنیا کی تاریخ کی تعبیر معاشی عوامل کے ذریعہ کیا کرتے ہیں، مگر اب معلوم ہوا کہ وہ اس خبط میں منفرد نہیں، ہمارے بعض اربابِ فکر کا بھی یہ کمال ہے کہ اسلام کی پوری تاریخ کی تشریح و تعبیر قومی نقطۂ نظر سے کر لیتے ہیں، ایک نمونہ ملاحظہ ہو،

"مامون کے زمانہ میں خلق قرآن کا بھی مسئلہ اٹھا، ایک گروہ کہتا تھا، کہ کلام الٰہی جو خدا کی صفات قدیمہ سے ہے وہ تو قدیم ہے، لیکن جو الفاظ آنحضرت پر نازل ہوتے تھے، وہ مخلوق اور حادث تھے، محدثین کہتے تھے، کہ کلام الٰہی ہر حال میں قدیم ہے، مامون نے پہلے گروہ کی حمایت کی، اور اس خیال کو سلطنت کا اصولی مسئلہ بنایا، اور محدثین کی قیادت امام حنبل (احمد بن حنبل) نے فرمائی، خلق قرآن کے اس نزاع کے متعلق مولانا فرماتے ہیں، کہ مامون کے زمانہ میں عربوں کے ہاتھ سے سیادت کے سب ذرائع چھن چکے تھے، لے دے کے ایک زبان رہ گئی تھی، اور اب وہ اسے خاص الٰہی زبان منوانے پر مصر تھے، عجمی مسلمان قرآن کی تعلیم تو من جانب اللہ مانتے تھے، لیکن قرآن کے الفاظ کو وہ قرآن کے معانی یعنی اصل تعلیم کی طرح قدیم اور غیر فانی تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے، عربی الفاظ پر زور دینے والے حقیقت میں عربی تفوق کے قائل تھے،......

محدثین کا اصرار تھا، کہ قرآن کریم کے الفاظ کو غیر مخلوق مانا جائے اور یا اس مسئلہ کو گول مول ہی رکھا جائے، کیونکہ عربی الفاظ کو مخلوق ماننے سے عربی تفوق پر زد پڑتی ہے، (صفحہ ۲۶۶)

ان افکارِ زریں کو پڑھئے اور مولانا کی جودتِ طبع کی داد دیجئے، یا پھر مسلمانوں کی بدقسمتی کا ماتم کیجئے کہ ان کے اہلِ نظر و فکر راہِ حق سے کس قدر دور ہوتے جا رہے ہیں،؟ فتنۂ خلق قرآن کی یہ تشریح بالکل غلط، اور واقعات کے خلاف ہے، بات آتنی تھی کہ مامون کو مناظرہ کا شوق تھا، عیسائیوں سے مناظرے میں کلام اللہ کو حادث کہہ گیا، کہ عیسیٰ (علیہ السلام) کلمۃ اللہ ہو کر مخلوق ہوئے تو پھر قرآن کلام اللہ ہوتے ہوئے کیوں مخلوق اور حادث نہ ہو؟ ادھر سے مطالبہ ہوا کہ تمہارے علماء تو قرآن کو مخلوق اور حادث نہیں کہتے، حکومت کا نشہ بُرا ہوتا ہے، دیر کیا تھی، دربار میں علماء کی طلبی ہوئی، کمزور دل والے اور زمانہ ساز علماء کی کبھی کمی نہیں رہی... لیکن انھیں میں چند ایسے ارباب عزیمت و استقامت بھی تھے، جنھوں نے پوری پامردی اور بہادری کے ساتھ اس فتنہ

مقابلہ کیا، انھیں اذیتیں دی گئیں، قید خانوں میں طرح طرح سے پریشان کیا گیا، لاکھوں کے مجمع میں بلا بلا کر کوڑے مارے گئے، بدن زخموں سے چور ہو گیا، مگر یہ اللہ کے بندے راہِ حق سے نہ ہٹے۔ اور تاریخ پر ایک مستقل نقش چھوڑ گئے، آج پوری اسلامی تاریخ میں حسین بن علی (رضی اللہ عنہ وعن والدیہ) کے بعد احمد بن حنبلؒ کا موقف اپنی نظیر نہیں رکھتا، دنیا و مافیہا اور مادہ پرست تحریکوں سے مقابلہ مقصود نہیں، مگر بسبیل تفنن عرض کیا جاتا ہے، کہ اگر مولانا کا جی چاہے تو انقلاب روس اور جدید ترکی کی تاریخ کھنگال کر دیکھ لیں، ابن حنبل کی استقامت اور برداشت کی مثال مشکل سے ملے گی :-

اُولٰئِکَ آبائی فجئنی بمثلھم   اذا جمعتنا یا جریر المجامع

ذہانت اور اُپج سے ایک انوکھی بات کہدینا آسان ہے، مگر اُسے ثابت کرنا مشکل ہے، کہ ان عربی تفوق کا جذبہ اور امام ابن حنبلؒ اور ان کے رفیقوں کا افضل الجہاد، شتان ما بین الارض والسماء، مولانا سندھی نے زیادتی اور ظلم کی حد کر دی، ابن حنبل کا تو یہ عالم تھا کہ دُرے پڑ رہے ہیں، اتنہ بند کُھلا پڑتا ہے، بدن لہولہان ہو رہا ہے، وقت کا سب سے بڑا شہنشاہ (معتصم باللہ) کہتا ہے، کہ اب بھی کہدو، صرف زبان سے مخلوق کا لفظ ادا کردو، مگر لب پر جاری ہوتا ہے، تو یہ مشہور و ماثور فقرہ :-

اعطونی شیئاً من کتاب اللہ عز وجل او سُنّۃ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی اقول بہ (حلیۃ الاولیاء ۱۳۶-۱۳۷)

مگر یورپ کی مادیت کا لوہا ماننے والے کہتے ہیں، کہ وہ پیکر صداقت و عاشق سنت صرف عربی زبان اور عربی تفوق کی خاطر اپنی جان گنوانے پر تُلا ہوا تھا، اللہ جانتا ہے کہ ان المُصدِق وصفا کے ایمان واخلاص پر اس سے زیادہ بدنما بہتان نہیں اُٹھایا جا سکتا، وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون،

مولانا کہتے ہیں کہ محدثین کا اصرار تھا کہ قرآن کے الفاظ کو غیر مخلوق مانا جائے یا اُسے گول مول ہی رکھا جائے، اس گول مول کی حقیقت یہ ہے کہ سلف کا ایک طبقہ صفات باری کے بارے میں بے انتہا محتاط تھا، امام مالک کا مشہور قول ہے :-

"الاستواء معلوم والکیف مجہول والسوال عنہ بدعۃ،

اسی طرح کلام الٰہی کے بارے میں ایک طبقہ کہتا تھا :-

القرآن کلام اللہ لا اعرف مخلوق او غیر مخلوق۔

یہ گول مول ضرور ہے مگر ٹال مٹول کا گول مول نہیں، اس اجمال کی تہ میں عقیدہ کی پاکیزگی اور ایمان کا رسوخ ہے، اور یہ چیز استہزار کی بجائے رشک کی مستحق ہے۔

اسی سلسلہ میں ایک بات اور مولانا فرماتے ہیں،

"عجمی مسلمان قرآن کی تعلیم تو منجانب اللہ مانتے تھے، لیکن قرآن کے الفاظ کو وہ قرآن کے معانی یعنی اصل تعلیم کی طرح قدیم اور غیر فانی تسلیم کرنے کو تیار نہ تھے"،

اس پر چند سوال پیدا ہوتے ہیں :-

(۱) دور عباسی کے وہ کون عجمی مسلمان تھے، ؟ کیا عقیدہ خلق قرآن کے قائلین، اور منکرین کی تقسیم نسل اور قومیت کی بنیاد پر تھی، ؟

(۲) قرآن کے الفاظ کو غیر فانی تسلیم کرنے کے معنی یہ تو نہیں کہ وہ منجانب اللہ بھی نہیں، مولانا کے بعض بیانات سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے :-

"اصل بات یہ ہو کہ ایک عجمی کی عقل یہ سمجھ ہی نہیں سکتی، کہ اللہ کی تعلیم جو تمام زبانوں اور سب دنیا کے لئے ہے، وہ عربی اسلوب بیان اور عربی نظم الفاظ کی پابند ہو، عجمی ذہن کے لئے قرآن کے الفاظ کا غیر مخلوق سمجھنا ممکن ہی نہ وہ تو معانی کو قرآن سمجھے گا۔ (ص ۲۶۴)

"وہ تو معانی ہی کو قرآن سمجھے گا" اس فقرہ سے شبہ ہوتا ہے، کہ کہیں کچھ اور تو نہیں مراد لیا جا رہا ہے؟

مولانا یہ بھی فرماتے ہین کہ

"مامون کے زمانے مین عربون کے پاس لے دے کے ایک زبان رہ گئی تھی، اور اب وہ اسے خاص الٰہی زبان منوانے پر مصر تھے" (ص ۲۶۶)

دریافت یہ کرنا ہو کہ آپ عربی زبان کو کسی درجے میں الٰہی زبان مانتے بھی ہین؟ خاص و عام کی بحث تو بعد کی چیز ہے، جہانتک اسلام کا تعلق ہے مسلک بالکل صاف ہے، قرآن مجید اللہ کا کلام ہے، جو اس میں شک کرے اس کے کفر مین شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں، یہ بھی واضح ہو کہ یہ اللہ کا کلام (قرآن مجید) عربی زبان مین ہے تو اب عربی زبان، الٰہی زبان ہوئی یا نہین؟ مگر آپ کی عجمیت تو صرف معانی ہی کو قرآن سمجھتی ہے، اور آپ کے نزدیک اللہ کی تعلیم عربی اسلوب بیان اور عربی نظم الفاظ کی پابند ہو ہی نہیں سکتی،

اب یہ باب ختم ہوتا ہے، آخر مین ایک قومی نعرہ اور سن لیجئے، نعرہ ہے تو وطن پرستانہ مگر زبان علم اور حکمت کی اختیار کی گئی ہے :-

"مولانا کے نزدیک دلی بھی دمشق و بغداد اور بخارا کی طرح مسلمانون کے ایک مستقل مرکز کی حیثیت رکھتی ہو، جس طرح عرب مسلمان ایک مستقل قوم تھے، اور ان کا سیاسی مرکز دمشق اور بغداد رہا، اور ایرانی مسلمان ایک مستقل قوم ہین، اور انھون نے بخارا کو اپنا مرکز بنایا، اسی طرح ہندوستانی ایک مستقل حیثیت رکھتے ہین، ان کی اپنی زبان ہے، اپنا فقہی مذہب ہے، اپنا علم کلام اور خاص حکمت ہے، جس طرح ایرانیون نے عربون سے اپنی قومی شخصیت منوائی، اور ایرانی زبان، ایرانی فقہ، ایرانی علم کلام، اور ایرانی تمدن، مسلمانون کی بین الاقوامی برادری کا ایک مستقل جزو بن گئے، اس طرح ہندوستانی مسلمان بھی ایک مستقل قوم ہین" (ص ۲۷۰)

ایرانیون نے جس طرح اپنی قومی شخصیت منوائی، اس کی بڑی دردناک داستان ہے، اس کا ذکر نہ چھیڑا جاتا، تو اچھا تھا، رہا مسلمانان ہند کا اپنا فقہی مذہب تو ہمین اس کا علم نہین، ان کی اکثریت فقہ حنفی کی پابند ہے، جو صرف ہندوستان مین محدود نہین، امام اعظم اور ان کے جانشینون کی مرتب کردہ فقہ افغانستان، ترکستان، اور عربی ملکون مین بھی رائج ہے، نیز خود اہل ہند کی ایک بڑی تعداد اہل حدیث ہے، جو محدثین کے طریقے پر چلنا اپنے لئے سرمایۂ سعادت خیال کرتی ہے، ممکن ہے مولانا کا دماغ ان کا فکری وجود تسلیم نہ کرتی ہو، مگر ان کا وجود ہے، اور نہایت نمایان ہو جو وہ ہندوستان کے بعض چوٹی کے علما، عقائد اور فقہ دونون مین محدثین اور سلف کا مسلک رکھتے ہین،

مولانا کا ارشاد ہے کہ ہندوستانی مسلمان ایک قوم ہین، اب اس کی دلیلین ملاحظہ فرمائیے :-

"اکبر تغلقون کی طرح نہ تو قاہرہ کے عباسی خلفاء کی دینی حاکمیت کو تسلیم کرتا تھا، اور نہ اُسے اپنے باپ ہمایون کی تقلید میں ایران کے شیعہ بادشاہون کی سرداری گوارا تھی، چنانچہ اس نے ہندوستان مین ایک مستقل اقتدار

سلطنت کی بنیاد رکھی، یہ خاص ہندوستانی سلطنت کی ابتداء تھی)

یہ ہے مولانا کی ہندوستانی سلطنت کا نمونہ جس کا وہ خواب دیکھ رہے ہیں: اکبری بدعات کے خلاف حضرت مجدد الف ثانیؒ کے جہاد سے کون واقف نہیں۔ اس کی تازہ تشریح بھی ملاحظہ فرمائیے :-

بدقسمتی سے ہندوستان کے حالات کچھ اس قسم کے تھے، کہ اس فکر سے ملک کی سیاسی زندگی میں خاطر خواہ نتائج نہ نکل سکے، بات یہ ہے کہ جس طرح مامون کے اقدام سے عربی ذہن کے تفوق پر زد پڑتی تھی ....
اسی طرح اکبر کے زمانہ میں بھی ہندوستان کے مسلمان حکمران طبقوں نے محسوس کیا، کہ اکبری مسلک سے اسلام کی برتری کو صدمہ پہنچے گا، اور اس کے ساتھ ان کی سیادت بھی خطرہ میں پڑ جائے گی، چنانچہ یہاں بھی اکبری فکر کے خلاف بغاوت ہوئی، اور عالمگیر کے زمانہ میں امام ربانی مجدد الف ثانی کے رجحان کو حکومت کا اصول تسلیم کر لیا گیا۔" (ص ۲۸۹)

گویا امام ربانی بھی مسلمان حکمران طبقوں کے جذبۂ سیادت و تفوق کی تبلیغ کر رہے تھے، کہاں کی بات کہاں جا پہنچی؟ ہندوستانی قومیت کے پرستاروں کے نزدیک اکبر اعظم سے زیادہ چہیتا کون ہو سکتا ہے، ؟ طبعی طور پر مولانا اس کے بڑے مداح ہیں :-

چنانچہ اکبر پہلا مسلمان فرمانروا ہے جس نے اس ملک میں آزاد اسلامی ہندوستانی سلطنت کی بنیاد رکھی، جو نہ ایران کی حلقہ بگوش تھی، اور نہ عثمانی سلاطین کے تابع، یہ مسلمانوں کی قیادت میں ہندوستان میں قومی حکومت کی تشکیل تھی، اور اسلام کے اصول و قوانین کے اندر ہندوستانی قومیت اور ان کے تمدن اور تہذیب کو زندہ کرنے کی کوشش۔ (ص ۲۹۳)

بالکل صحیح! یقیناً اکبر کی حکومت ہندوستانی قومیت اور ہندو تمدن و تہذیب کو زندہ کرنا چاہتی تھی، مگر سوال یہ ہے کہ کیا اسلام کے اصول و قوانین کے اندر رہ کر ایسا ممکن بھی ہے ؟

مولانا کے نزدیک وحدۃ الوجود کا عقیدہ اکبر کے فکر کی اساس تھا، اور اسی پر اس کے دینِ الٰہی کی بنیاد رکھی گئی تھی، (ص ۲۹۱-۲۹۶) معلوم نہیں وحدۃ الوجود کے ماننے والے مولانا کے اس نظریہ کے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں؛

اس سلسلہ میں مزید ارشاد ہوتا ہے :-

" اکبری سیاست ایک دینی فکر کا نتیجہ تھا جس کا اساس وحدۃ الوجود کا عقیدہ تھا، ...... جہانگیر کے زمانے میں امام ربانی نے ابن عربی کے عقیدۂ وحدۃ الوجود کی تردید کی، اور اس پر جس سیاست کی بنا پڑی تھی، اُسے غلط ٹھہرایا، امام ربانی کے مکتوبات سے معلوم ہوتا ہے، کہ سلطنت کے بڑے بڑے با اقتدار عہدہ داروں سے ان کی خط و کتابت رہتی تھی، اور یوں بھی مسلمانوں کے حکمران طبقوں کا ان کی طرف مائل ہونا ایک طبعی امر تھا۔ (ص ۳۰۷)

دیکھئے وہی بات مولانا دوسرے انداز میں کہہ رہے ہیں، کہنا یہی چاہتے ہیں کہ امام ربانی اس وقت کے مسلمان حکمران طبقوں کی نمائندگی کر رہے تھے، ورنہ انہیں اکبر کی بدعات اور اس کے بیدا ازیش مذہبی دینی بیہودہ حرکت سے کوئی خاص اصولی اختلاف نہیں تھا، مولانا شاید یہ بھول جاتے ہیں کہ حضرت ابن عربی کے عقیدۂ وحدۃ الوجود کا نہیں تھا

ین کا تھا، اکبر نے اس دین ہی کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا میں لے کر آئے تھے، اگر
حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی میدان میں نہ آتے، تو نہ اورنگ زیب پیدا ہوتا، اور نہ ہم آپ اس حال میں ہوتے، لیکن ہمارے مولانا
ہیں کہ اکبر کی شہنشاہیت کو ہندوستانی اسلامی حکومت کا نام دیئے جا رہے ہیں :

"اکبر کی حکومت حقیقت میں ہندوستانی اسلامی حکومت تھی، اس کے سیاسی مسلک میں ہندوستانیت کو اسلامیت
پر ترجیح دی گئی تھی، کیونکہ ابتداء کار میں اسلامی حکومت کو ہندوستانی بنانے کے لئے لابدی طور پر ہندوستانیت
پر زیادہ زور دینا چاہیے تھا۔" (ص ۳۱۵)

خاکسار عرض کرنا چاہتا ہے کہ اسلامی حکومت ہندوستان میں تھی کہاں، جیسے اکبر اور اس کے حاشیہ نشین "ہندوستانی"
بنانا چاہتے تھے، جن لوگوں سے پہلے کی مسلمان حکومتوں کو کسی حال میں اسلام کی حکومت نہیں کہا جا سکتا، وہ مسلمانوں کی حکومتیں تھیں،
ان میں بادشاہ اچھے بھی ہوتے تھے اور برے بھی، اکبر پہلا بادشاہ ہے جس کے دور میں وہ مسلمانیت بھی ختم کر دی گئی، اور صرف اسی
پر بس نہیں کیا گیا، بلکہ دین ہی کے بیخ و بن سے اکھاڑ دینے کی مہم شروع کر دی گئی، اور ایک نئے دینِ الٰہی کی بنا ڈالی گئی، ممکن ہے
مولانا کے نزدیک یہ ہندوستانیت ہو، مگر کتاب و سنتِ رسول پر ایمان رکھنے والا اسے الحاد و زندقہ سمجھنے پر مجبور ہے،

اورنگ زیب کی دینداری اور مذہبی پالیسی کی توجیہ بھی مولانا نے اپنے مخصوص انداز میں کی ہے، جو سننے کے لائق ہے، ہمیں
اب تک نہیں معلوم تھا کہ عالمگیر حجاز پر بھی اپنا اقتدار چاہتا تھا، اور اس کی سیاست کی تہ میں اسلامی دنیا کی قیادت کا جذبہ
کام کر رہا تھا، ہم مولانا کو جھٹلانے کی جرأت تو کر نہیں سکتے، البتہ یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ تاریخ سازی کے لئے بھی کچھ قرائن کی ضرورت
ہوا کرتی ہے، بہرحال مولانا کی توجیہ ملاحظہ ہو :-

"اکبر کی سلطنت ہندوستانی اسلامی سلطنت تھی، اورنگ زیب چاہتا تھا کہ وہ اس ہندوستانی اسلامی سلطنت کے دائرہ اثر
کو اتنی وسعت دے کہ اسکے اندر خیبر پار کے ملک بھی آجائیں، اور حجاز پر بھی اس کا اقتدار ہو، اور یہ اس وقت تک ممکن نہ تھا جب تک
وہ اپنی حکومت کو اسلامی رنگ نہ دیتا ..... اورنگ زیب کے پیش نظر ہندوستان کے علاوہ اسلامی دنیا کی قیادت تھی، اس لئے
(اس) نے اسلامیت کو مقدم جانا۔"

مولانا کو جمع اضداد میں کمال حاصل ہے، وہ اکبر اور عالمگیر دونوں کے مداح ہیں، اکبر پر اس لئے فریفتہ ہیں کہ اس نے خالص
ہندوستانی سلطنت کی بنیاد ڈالی، عالمگیر کی یہ ادا انہیں بھاتی ہے کہ اس نے بیرون ہند میں ہندوستان کی عظمت کا جھنڈا بلند کیا

"دوسرے لفظوں میں اشوک سے ہزارہا سال کے بعد ایک بار پھر ہندوستانی اس قابل ہو گئے کہ وہ دوسروں کی سیاسی
اور فکری ترکتازیوں کی آماجگاہ بننے کی بجائے اپنا پیغام باہر کی دنیا کو سنائیں، گو اشوک کے زمانہ میں یہ پیغام
بدھمت کا تھا، اور عالمگیر کے عہد میں یہ امام ربانی مجدد الف ثانی کا پیغام تجدید اسلام تھا۔" (ص ۳۱۶)

دوسری ترکتازیوں کا فقرہ قابل غور ہے، شاید مولانا کے نزدیک اسلام اور متقدمین ائمہ اسلام کے اثرات بھی فکری ترکتازیوں میں داخل ہوں،
مولانا سندھی ہندوستان میں حکمت ولی اللّٰہی کے داعی ہیں اور انہیں شاہ صاحبؒ کی کتابوں پر بے نظیر عبور حاصل ہے، مگر وہ شاہ صاحب کے افکار
اس طرح پیش کرتے ہیں اس سے خود شاہ صاحب بے گانے سے لگتے ہیں، مولانا فرماتے ہیں کہ شاہ صاحب بھی اکبر اور عالمگیر دونوں کے قائل تھے، شاہ
صاحب اکبر کے قائل ہوں اس کی سیاست کے ثنا خوان ہوں، یہ بات ناقابل قبول ہے جب تک صحیح شہادت پیش نہ کیا جائے، بہرحال [illegible]
[illegible] کی یہ جماعت سلطنت کے ان لوگوں سے واقف تھی وہ اکبر کے سیاسی اعمال کے حامی نہ تھے لیکن جس نہج پر اکبر نے مختلف [illegible] کو

ہم نوا کرنیکی کوشش کی تھی، وہ اصولاً اس سے متفق تھے، اسی طرح وہ عالمگیر کی اسلام پرستی کے قائل تھے، لیکن اسلام پرستی نے امور سلطنت میں جو سخت گیری کی روش اختیار کی تھی، [illegible] ولی اللہ کے والد شاہ عبدالرحیم اور ان کے ہونہار فرزند امام ولی اللہ ان کے افکار کے مرتب کرنے والے ہیں۔ (ص ۱۹-۳۳۹)

کیا یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ کا مصنف اس نہج سے اصولی طور پر متفق ہو جو اکبر نے مختلف ملتوں کو ایک کرنے کیلئے اختیار کیا تھا،

زیر نظر کتاب میں ایک باب ولی اللہی سیاسی تحریک پر بھی ہے (ص ۳۴۰-۳۳۱) یہ گویا مولانا کی کتاب "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" کا خلاصہ ہے، اس خلاصہ میں بھی مجددین کے تمدّثین عام اہل حدیث (اور بدنام و مظلوم وہابیوں پر نظر عنایت مبذول ہوئی ہے (ص ۳۳۵) جسے ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں، کہ ان پر تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے؛ (معارف :- فروری، مئی ۱۹۴۳ء)

کانگریس پر بھی مولانا کے افکار قابل دید ہیں، (ص ۳۰۴-۳۱۴) مگر ہمیں ان کی توجیہ و تشریح سے اتفاق نہیں، کہ ہم وطنیت اور قومیت کو اسلام کے لئے زہر قاتل سمجھتے ہیں، اور مولانا اوس کے سرگرم داعی ہیں، وہ ہر تحریک اور ہر فکر میں وطن پرستی کا سراغ لگا لیتے ہیں، البتہ اونھون نے گاندھی جی اور کانگریس کی ہندوانہ قومیت سے متعلق بڑی معقول باتیں کہی ہیں، اسی سلسلے میں اونھون نے مولانا حسین احمد صاحب کی سیاست پر بھی دلچسپ انداز میں نکتہ چینی کی ہے :-

مولانا نے فرمایا کہ تعجب ہے مولانا حسین احمد مصطفیٰ کمال کی ترکی تحریک کے تو خلاف ہیں لیکن حکومت برطانیہ کی عداوت میں اس پر کبھی غور نہیں کرتے، کہ گاندھی جی ہندوستانی تحریک چلا رہے ہیں اس سے ہندوستان کے مسلمانوں کی قومی شخصیت کو کس قدر نقصان پہنچنے کا امکان ہے" (ص ۳۰۵)

اس تحریر کے ختم کرنے سے پہلے جی چاہتا ہے کہ مولانا کا ایک اور وطن پرستانہ رجز ناظرین کی ضیافت طبع کے لئے پیش کر دیا جائے خوبی یہ ہے کہ اس رجز کی تصنیف کا سہرا بڑے بڑے بزرگوں کے سر باندھا گیا ہے :-

"دیوبندی اسکول ہند کو کیا سمجھتا ہے، اس کے لئے سبحۃ المرجان نام کی عربی تاریخ ہند پڑھئے، قدیم مذاہب ہند کے متعلق ان کے نظریات مرزا مظہر جانجانان اور امام عبدالعزیز دہلوی کے مکتوبات میں ملیں گے، میں ان کی ترجمانی مختصر الفاظ میں بیان کرتا ہوں، ہمارا ہندوستان دنیا کی تاریخ میں عظیم الشان رفعت کا مالک ہے، پہلے دور میں اس نے سنسکرت جیسی زبان پیدا کی، کلیلہ دمنہ جیسی حکمت کی کتاب لکھی، فوجی ترین کا کھیل شطرنج ایجاد کیا، ریاضی میں یونان کا ہمسر تھا، الہیات میں ویدانت فلاسفی سکھانے میں حکمت گرو بنا، اس سے ویدک دھرم اور بدھ دھرم دنیا میں پھیلے، اسی نے مہاراجہ اشوک جیسے حکمران پیدا کئے دوسرے دور میں قدیم انسانیت کی علمبردار سوسائٹی کو اسلام جیسے انٹرنیشنل پروگرام سے آشنا کرنے والا جلال الدین اکبر پیدا کیا، مشرقی ایشیا کی زبانوں کو ملا کر اردو جیسی انٹرنیشنل زبان پیدا کی، محی الدین عالمگیر جیسا سلطان پیدا کیا، جو تمام ممالک ہند کو ایک قانون کا پابند بنا سکا گیا، امام ولی اللہ جیسا فلاسفر پیدا کیا"۔ (ص ۹-۳۴۸)

اس رجز کے اور مصرعے جیسے بھی ہوں، مگر اکبر والا مصرعہ تو یقیناً غیر موزون ہے، کہاں مولانا کا چہیتا اکبر اعظم، اور کہاں اسلام کی دعوت!!، اللہ اکبر لوٹنے کی جائے ہے،

ارادہ ایک مختصر تبصرہ لکھنے کا تھا مگر کوشش کے باوجود یہ تحریر کچھ نہ کچھ طویل ہو ہی گئی، پھر بھی نقد کا حق ادا نہ ہوا، ضرورت ہے کہ کوئی صاحب نظر عالم پوری کتاب پر بسط و شرح کے ساتھ گہری تنقید کرے، راقم نے اپنی بساط کے مطابق صرف نمایاں اور قابل اعتراض حصوں کی نشاندہی کر دی ہے۔

مطبوعاتِ جدیدہ

قصص و مسائل از مولانا عبدالماجد دریابادی، ناشر ادارۂ اشاعت اردو حیدرآباد دکن، حجم ۱۳۲ صفحے قیمت مجلد عمر

قصص و مسائل مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی کے دو فاضلانہ و محققانہ مقالات کا مجموعہ ہے، مولانائے محترم کے موجودہ قابلِ قدر علمی مشاغل کی مناسبت سے ان دونوں مقالوں کا موضوع بھی قرآنی مسائل و مباحث ہی ہے جن میں سے ایک قدیم مسائل جدید روشنی میں کے عنوان سے رضا اکاڈیمی رام پور میں اور دوسرا جدید قصص الانبیاء کے نام سے اسلامیہ کالج پشاور کی مجلس اسلامیات میں پڑھا گیا تھا، یہ دونوں صحیفۂ صدق میں باقساط شائع ہو چکے تھے، اب مصنف کی نظرِ ثانی اور ترمیم و اضافہ کے بعد کتابی شکل میں شائع کئے گئے ہیں، اوّل الذکر مقالہ میں بعض قرآنی مسائل و مضامین کا نئی تاریخی تحقیقات سے ثبوت بہم پہنچایا گیا ہے، اس سلسلہ میں یہودیوں اور عیسائیوں کی مذہبی کتابوں، اور ان کے مورخین کی قدیم و جدید تصنیفات میں سے بڑی دیدہ ریزی سے ایسی شہادتیں چن چن کر یکجا کی ہیں جن سے قرآن مجید کے بیانات کی تائید ہوتی ہے، اور ان کو زمانۂ حال کے عالمانہ طرزِ تحقیق کے ساتھ پیش کیا ہے، دوسرے مقالہ میں حضرت آدمؑ حضرت نوحؑ اور حضرت ابراہیمؑ کے حالات نئے اسلوب اور طرزِ ادا میں بیان کئے گئے ہیں، یہ مسائل و قصص ایسے تھے جنھیں کل تک روشن خیال طبیعتیں قبول کرتے جھجکتی اور زیادہ سے زیادہ ان کی تاویل و تشریح میں گئے بغیر ان پر سے گذر جانا مناسب جانتی تھیں، مولانائے موصوف کی یہ مساعی قابلِ قدر و موجبِ اجر ہیں، کہ آج اُن کے جذبۂ ایمانی اور زورِ استدلال و طریقۂ ادا سے ان میں کا ہر مسئلہ علمی تحقیق کی میزان پر تلا، اور جچا ہوا، اور دلائل سے مستحکم نظر آتا ہے، امید ہے کہ یہ مجموعہ مقالات خاص و عام میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا، اور اس کے شایانِ شان اس کو عام قبولیت حاصل ہوگی،

بلقیس، از جناب صادق الخیری ایم اے، ناشر خاتون کتاب گھر اردو بازار دہلی، حجم ۱۲۶ صفحے قیمت مجلد عمر

جناب صادق الخیری اپنی حسنِ تخیل، سلیقۂ تحریر، اور مختصر افسانہ نگاری میں شانِ امتیاز حاصل کر چکے ہیں، بلقیس ان کے بیس مختصر افسانوں کا مجموعہ ہے، جن میں ہندوستانی گھرانوں کے بہت سے معاشرتی مسائل لطیف پیرایہ اور موثر انداز میں پیش کئے گئے ہیں، خصوصاً المیہ افسانوں میں مصنف نے اپنے نامور والد حضرت راشد الخیری کے طرزِ ادا کی خوبیاں بڑی خوبی سے نباہی ہیں، یہ افسانے ممتاز ادبی رسالوں میں چھپ کر مقبول ہو چکے ہیں، امید ہے یہ مجموعہ ذوقِ ادب رکھنے والوں میں ہاتھوں ہاتھ لیا جائیگا

اشوک اعظم، از سید مہدی جعفری، ناشر ادارۂ ادبیات اردو حیدرآباد دکن، حجم ۵۲ صفحے قیمت ۸ر

اشوک اعظم میں بچوں کے مطالعہ کے لئے قدیم ہندوستان کے اس نامور حکمران کے مختصر سوانح حیات اور تاریخ میں اس کے مقام کو دکھایا گیا ہے، لیکن اشوکِ اعظم و اکبرِ اعظم کا مقابلہ کر کے یہ کہنا کہ "ایک نے بدھ مت کی تبلیغ کی تو دوسرے نے دینِ الٰہی کا پرچار کیا" ہماری نوجوان مسلمان تعلیم یافتہ مصنفہ کے ذہن کی عجیب تربیت کو ظاہر کرتا ہے،

نغماتِ شادی از جناب نجم ندوی، حجم ۴۰ صفحے قیمت ۸ر پتہ صفیر بک ڈپو مرادپور بانکی پور، پٹنہ،

جناب نجم ندوی صوبہ بہار کے روشناس شعراء میں ہیں، انھوں نے اپنے بعض احباب کی تقریبِ شادی کے موقع پر بطور تہنیت کے نظم تحفۂ شادی پیش کی تھی، اس پر بعض جوابی نظمیں پھر ان کا جواب الجواب لکھا گیا، ان نظموں اور ان پر تقریظوں کا مجموعہ نغماتِ شادی کے نام سے شائع کیا گیا ہے، ان میں جا بجا اچھے اچھے اور شاعرانہ خوشگوار خیال بھی ہیں لیکن ایسی وقتی نظموں سے [illegible] اگر موصوف اپنے منتخب کلام کا مجموعہ ارباب ذوق کی [illegible]

جلد ۵۴ ماہ ذی الحجہ ۱۳۶۳ھ مطابق ماہ دسمبر ۱۹۴۴ء عیسوی عدد ۴

مضامین

شذرات

کلکتہ یونیورسٹی کے شعبۂ تحقیقاتِ علیہ کے تحت اکبر کے دینِ الٰہی پر ایک مقالہ ایک بنگالی طالبِ تحقیق نے لکھکر پیش کیا ہو جس میں ثابت کیا ہو کہ اکبر کا یہ مذہب آیات و احادیث کے مطابق، اور عین اسلام تھا، یہ مقالہ ڈاکٹریٹ کی سند کیلئے مستند سمجھا گیا، اور مقالہ نویس کو اسلامی علوم میں کمال مہارت کی داد دی گئی، اور کہتے ہیں کہ اس کے مصنف کو یونیورسٹی کے محققین علوم اسلامیہ کی نگاہ میں اس لائق سمجھا گیا کہ اس کو مزید تعلیم کے لئے جامع ازہر مصر بھیجا جائے، اور وہاں سے واپسی پر اوس کو اسلامی چیر پیش کی جائے،

>·×·<

یہ واقعہ اگر صحیح ہوتا، تو بہت امید افزا تھا، کیونکہ اس سے اس بات کی امید ہوتی ہو کہ ہندو مسلمان ایک دوسرے کے مذہبی علوم سے اس درجہ واقف ہورہے ہیں کہ ایک دوسرے کے اہم مذہبی مسائل میں ماہرانہ رائے دیسکتے ہیں، مگر افسوس کہ واقعہ ایسا نہیں، مصنف مذکور کا جامع ازہر تو کجا مدرسہ عالیہ کلکتہ میں بھی داخلہ مشکل معلوم ہوتا ہو جسکو دفتر اور اوقافِ میں تمیز نہ ہو وہ مسائلِ دینِ اسلام میں تحقیق کی داد دینا چاہے، تو کیسے تعجب کی بات ہے،

مقالہ مذکور نا واقفیتوں کا مجموعہ، اور غلط قیاسات و استدلالات کی منطق سے معمور ہے، دبستان المذاہب جیسی مجہول الاسم مصنف کے بیان سے دینِ الٰہی کے جو اصول بتائے گئے ہیں، وہ تمامتر فارسی عبارت کی نافہمی پر مبنی ہو، دینِ الٰہی کے اصول و رسوم کو ابوالفضل نے تفصیل سے لکھا ہے، ان رسوم کو سامنے رکھکر اوس کو دین کہنا دین سے ناواقفیت کا اظہار ہے،

بہرحال سنا ہو کہ بنگال کے علمی و تعلیمی حلقہ میں اس کو یہ سند قبول حاصل ہوئی، کہ مقالہ نویس صاحب کا نام یونیورسٹی مذکور میں اسلامی تاریخ کا جو نیا شعبہ قائم ہوا ہے، اوس کی صدارت کے لئے لیا جارہا ہے، ہم کو علم نہیں، کہ اس مقالہ کے ممتحنین میں کون کون اہلِ کمال شامل تھے، تاہم اتنا یقینی معلوم ہوتا ہو کہ علم کی خدمت پر تعلقات اور مصلحتوں کو تقدم کا حق بخشا گیا ہو، علم کے دینِ الٰہی میں اس سے بڑا گناہ کوئی دوسرا نہیں ہوسکتا،

>·×·<

مصنف نے کتاب کے آغاز میں آلِ تیمور کے مذہبی حالات کا تیمور کے وقت سے لیکر اکبر تک جائزہ لیا ہو اور بتایا ہے، کہ تیمور اور آلِ تیمور پورے مسلمان کبھی نہ تھے، بلکہ صوفیانہ ارتقاء طے کرتے آئے تھے، جس کی آخری سیڑھی اکبر کا یہ دینِ الٰہی ہے، عمل کے لحاظ سے تو ظاہر ہو کہ کوئی اوجل مسلمان مشکل سے ثابت ہوسکتا ہے، مگر عقیدہ کے لحاظ سے آلِ تیمور کو حیثیت سے اسلئے بدعقیدہ ثابت کرنے کی کوشش

کہ اکبر کی بے عقیدگی کے لئے گنجائش نکلے، عذرِ گناہ بدتر از گناہ کی بہترین مثال ہے،

ہم کو خوشی ہے کہ دار المصنفین کے ایک رفیق سید صباح الدین عبد الرحمان صاحب نے اس کتاب پر انگریزی مین جو ریویو لکھا وہ کلکتہ اور دلی کے اسلامی انگریزی اخبارات مین قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا، اصل انگریزی ریویو اسٹار آف انڈیا کلکتہ مین چھپا تھا، اور اخبار مذکور نے اسپر لیڈنگ آرٹیکل لکھ کر اس کی تحسین کی، اور اخبار ڈان دہلی نے اس ریویو کو اپنے کالمون مین نقل کیا،

لیکن ضرورت ہو کہ اصل کتاب پر مفصل ریویو کیا جائے، اور اس کی غلطیان دکھائی جائین، جن سے یہ معلوم ہو کہ انگریزی کے مواد فاسدہ سے جو چیز تیار کی گئی ہے، وہ کسقدر زہرناک ہے، اسلام کا تصوف وہ نہیں ہو، جو دارا شکوہ وغیرہ کی تصنیفات مین ہو بلکہ وہ ہو جو سلطان نظام الاولیا، مخدوم الملک بہاری، مجدد الف ثانی، اور دیگر ائمۂ اسلام کی تصنیفات مین ہے، جوگ آمیز تصوف کی راہ سے ہندو مسلمانون کو ملانے کی کوشش نہ ہندوؤن مین مقبول ہو سکتی ہے، اور نہ مسلمانون مین، اس کا تجربہ اکبر سے لیکر اصغر نے کر لیا، مگر نتیجہ ناقابلِ قبول ہی رہا،

اسی قسم کی ایک اور کوشش یو پی ہسٹاریکل جرنل مین کی گئی ہے، اس مین اکبر کے اوس محضر نامہ پر جس کے رو سے اوس کے وقت کے چند روشن خیال علما نے اوس کو امام بنا کر مختلف فیہ مذاہب مین ترجیح و اجتہاد کا حق دیا تھا، تحقیق کی گئی ہے، اس کے لکھنے والے ایک ایسے صاحب ہین، جو اہلِ سُنت سے باخبر نہین، اور لکھنؤ یونیورسٹی مین یورپین ہسٹری کے پروفیسر ہین، مضمون نگار کی بنیاد ایک معمولی غلط فہمی پر ہے، ماوردی کی الاحکام السلطانیہ مین خلیفہ و امام کے انتخاب کے لئے جس علم کی قید ہے اوس سے مقصود دین اور اصول و مسائلِ دین کا علم اور عمل ہو، ظاہر ہو کہ اکبر صاحب اس علم کے ظاہر اور باطن دونون سے کورے تھے، اس لئے انتخاب کے طور پر نہ خلیفہ ہو سکتے تھے نہ امام نہ مجتہد، نہ مرجّح، البتہ وراثت کے دعوی اور تلوار کے زور سے وہ سب کچھ بنائے جا سکتے تھے، اور بنائے گئے، تو اس کے لئے سرے سے علم ہی کی ضرورت نہین، صرف تاج و تخت کی ضرورت ہے،

صاحبِ مضمون کو شاید کسی وجہ سے یہ دھوکا ہوا کہ لفظ امام اہلِ سنت مین بھی ایک ہی معنی رکھتا ہو، لیکن یہ ان کی غلط فہمی ہو، امام کے لغوی معنی پیشوا کے ہین، اس کا اطلاق اہلِ سنت مین پیشوائے دینی، پیشوائے علمی، پیشوائے سیاسی، بلکہ پیشوائے کفر تک پر بھی ہوتا ہو، جیسا کہ قرآن پاک مین ہو، "قاتلوا ائمۃ الکفر" اس لئے جس امام کو اجتہاد اور ترجیح کا حق حاصل ہے، وہ وہ امام ہے، جو پیشوائے علوم دین ہو، نہ کہ ہر اوس شخص کو جو کسی اور معنی کے لحاظ سے امام ہو، البتہ اگر کسی کی ذات مین اتفاق سے امامت علمی و سیاسی مجتمع ہو جائین تو بے شبہ اوس کو اس کی اہلیت کے مطابق اجتہاد اور ترجیح کا حق حاصل ہوگا، جیسے خلفائے اربعہ رضی اللہ عنہم اور خلیفہ عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ یا کوئی اور اگر ایسا ہوا ہو یا ہو،

اس سلسلہ مین صرف ایک بات کہی جا سکتی ہے کہ جس مسئلہ مین فقہا مین اختلاف ہو، اور ہر ایک کے پاس ان کے اپنے دلائل ہون، ان مین کسی زمانہ مین کوئی امام سیاسی (سلطان) مسلمانون کی کسی خاص ضروری مصلحت کی بنا پر جس کو علمائے وقت بھی مصلحت سمجھین کسی ایک پہلو کو اختیار کرکے کوئی حکم دے، تو وہ ہنگامی طور سے اوس خاص مصلحت کے تحت مین نافذ العمل ہو سکتا ہے، مگر یہ ایک جزئی اختیار ہے، جس سے محضر نامہ کے مضمون کو تعلق نہین، اور نہ اس کے لئے اس شد و مد سے محضر نامہ تیار کرنے کی ضرورت تھی، یہ اختیار تو محضر نامہ کے بغیر آج بھی ہر اسلامی ریاست کے امیر کو حاصل ہے،

مقالات

ہندوستان مین مسلمانون کا نظام تعلیم وتربیت

تالیف مولانا سید مناظر احسن گیلانی، شائع کردہ ندوۃ المصنفین دہلی قیمت مجلد صہ غیر مجلد چار روپیے،

ہندوستان کے عربی نصاب تعلیم وامور تعلیم مین اصلاح وترقی کی تحریک آج سے نصف صدی پہلے **ندوۃ العلماء** نے اٹھائی، شروع شروع مین بعض حلقون مین اس کی شدید مخالفت کی گئی، اور بعض نکتہ شناس حلقون مین اپنے سکوت سے اس کی ناقدری ظاہر کی گئی، مگر حقیقت یہ ہو کہ اس تحریک کی تاثیر سے کوئی حلقہ غیر متاثر نہین رہا، اور کسی نے جلد اور کسی نے بدیر اس اصلاح کو یا کم از کم اس اصلاح کی ضرورت کو قبول کر ہی لیا، اس اصلاحی تحریک کے رد وقبول کے سلسلہ مین ارکان واعیان ندوہ کے قلم سے متعدد ومفید رسائل اور مقالات بھی شائع ہوے، جن مین تاریخی طور سے مسائل تعلیم ونصاب تعلیم کے رد وبدل اور جزر ومد کے حوادث قلم بند ہوتے رہے جن مین سے ایک مولانا شاہ سلیمان صاحب پھلواروی کا مضمون ۱۹۰۳ء کے الندوہ مین چھپا ہے اسی سلسلہ مین سب سے اہم دستاویز مورخ الاسلام فی الہند مولانا سید عبدالحیٔ صاحب مرحوم سابق ناظم ندوۃ العلماء کا مضمون ہے، جس کو راقم الحروف نے مولانا سے لیکر الندوہ ۱۹۰۶ء مین شائع کیا تھا، جو درحقیقت ان کے ہزارہا اوراق کے مطالعہ کا نتیجہ تھا، حضرۃ الاستاذ مولانا شبلی مرحوم کے مضامین جو اس سلسلہ مین نکلے، وہ اب ان کے تعلیمی مجموعۂ مقالات مین جمع ہین، اسی سلسلہ مین رفیق دار المصنفین مولوی ابو الحسنات مرحوم کا سلسلۂ مضمون ہے، جو معارف اگست ۱۹۱۹ء سے دسمبر ۱۹۱۹ء تک نکلتا رہا، اور بعد کو "ہندوستان کی اسلامی درسگاہین" کے عنوان سے چھپ کر شائع ہوا، اور ایسا مقبول ہوا کہ لوگون نے فرانس جاکر اس کی تحقیقات پر سند علمی حاصل کی، ۱۹۳۰ء مین اسلامی نظام تعلیم پر مولوی سید ریاست علی صاحب ندوی کی کتاب سلسلۂ دار المصنفین مین شائع ہوئی، انگریزی مین مسٹر لا کی کتاب "ترقی تعلیم در عہد سلاطین ہند" اس بحث پر اچھی کتاب ہے،

ہمارے فضلاے معاصرین مین ایک بزرگ ہین جو "کسبی ندوی" تو نہین، مگر "وہبی ندوی" بے شبہہ ہین، یعنی تعلیم کی نسبت کے لحاظ سے تو ندوی نہین لیکن اپنے فطری مذاق کی بنا پر ندوی ہین، یعنی خلاق عالم نے ان کو ندوی بنایا ہے، تعلیم کے لحاظ سے تو وہ "ٹونکی" ہین، اور اس وقت وہ سلسلۂ خیرآباد کے درشہوار ہین، لیکن سلسلۂ حدیث کے لحاظ سے وہ دیوبندی ہین، اور اس طرح ان کو یون کہنا چاہئے کہ وہ سلسلۂ تعلیم کے "چارون خانوادون" میں مرید ہین، اس سے میری مراد متکلم وقت مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی صدر شعبۂ دینیات جامعۂ عثمانیہ حیدرآباد دکن ہین جن کے قلم کی مسلسل بارش سے ہند ودکن برابر سیراب ہوتے رہتے ہین،

ہمارے فطری ووہبی ندوی کو اپنا فطری ووہبی ندوی ہونا خود معلوم ہے، کسی حسین وجمیل کو اپنا حسین وجمیل ہوجانا معلوم ہو اور جو وہ خوددار تو پھر اظہار واخفار کی یہ دوگونہ ادائین کیسی دلستان ہوجاتی ہین، ہمارے فاضل دوست طالب علمی ہی مین ٹونک آتے جاتے دار العلوم ندوہ سے گذرتے تھے، مولانا شبلی سے ملتے تھے، ان کی تصنیفات ورسائل ومضامین کو شوق سے پڑھتے تھے، اور اس کے لئے اپنے حلقہ مین طعن وطنز بھی برداشت کرتے رہے، مگر وہ اس پر عامل رہے کہ الحکمۃ ضالۃ المومن حیث وجدھا فھو احق بھا، پھر قدرت الٰہی کی نیرنگیان دیکھئے، کہ ان کی زندگی کے اہم اجزا ندوۃ العلماء

اکابر و احباب کی صحبت و معیت مین گذرتے رہے، مولانا حمید الدین صاحب صاحب نظام القرآن اور مولانا حبیب الرحمان خان شروانی سے ان کے دیرینہ تعلقات رہے، اور بعض ندوی دوستون سے تو ان کا دن رات کا واسطہ رہا، خیر یہ تعلقات تو آشکارا تھے، مگر مولانا ممدوح نے اپنی اس نئی تصنیف مین جس کا نام سرعنوان ہے اس حقیقت کو ایک اور واسطہ سے قبول فرمایا ہے، دیباچہ مین لکھتے ہین :۔

"وہان (دیوبند) سے بانی ندوۃ العلما، حضرت مولانا محمد علی مونگیری کی خانقاہ مونگیر میں پہنچا دیا گیا، تقریبًا سال ڈیڑھ سال کے قریب خانقاہی زندگی جس مین ندوۃ العلما ئی رنگ بھی بہرحال جاری و ساری تھا گذاری"

یہی سبب ہے کہ موصوف کا دل خواہ ٹونکی اور دیوبندی کا مجموعہ ہو، مگر ان کا دماغ خالص ندوۃ العلمائی ہے، اور اس کی شہادت گو ان کے ہر مضمون سے ملتی ہے، مگر زیر تبصرہ کتاب تو اپنے مباحث و معلومات کی بنا پر اس دعوی پر برہان قاطع، بلکہ قاطع برہان ہے، کیونکہ یہ مسائل و معلومات و مواد نہ ٹونک مین پڑھائے گئے، اور نہ دیوبند مین بتائے گئے، لیکن اپنے نتائج کے لحاظ سے یہ بہت حد تک ٹونکی ہے، اور کچھ کچھ دیوبندی اور کسی قدر ندوی ہے،

شان تصنیف | مولانا نے یہ کتاب جیسا کہ سر مقدمہ مین اظہار ہوا ہے، اپنے ایک عزیز معاصر کے ایک مضمون سے متاثر ہو کر ایک مقالہ کی صورت مین لکھنا چاہا تھا، مگر ان کے سیال قلم کی روانی نے کوزہ کو دریا بنا دیا، اور خود ان کو بھی معلوم نہین، ہوا کہ اس دریا کا بہاؤ کس سمت ہو رہا ہے، بہرحال ان کے قلم کی یہ تاریخی رفتار جو ۴۰۶ صفحون کی پہلی جلد کی پہلی منزل پر بالفعل ختم ہوئی ہے،

کتاب ابواب و فصول سے خالی ہے، اور مطالب و مقاصد کو ایسے تصنیفی انداز مین ظاہر کرنے سے مجتنب ہے، جس سے پڑھنے والا کم سے کم محنت مین زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھا سکے، لیکن اس کے لئے مصنف کا قلم نہین، بلکہ افتاد طبع ذمہ دار ہے، کیونکہ وہ قلم ہمیشہ ایک مضمون کے لئے اٹھاتے ہین، لیکن قطرہ بڑھکر سیلاب بن جاتا ہے، اور سیلاب کو کون وادیون اور جدولون مین تقسیم کر سکتا ہے،

کتاب کے مآخذ | مصنف نے اس کتاب کے لئے آزاد بلگرامی کی سبحۃ المرجان و مآثر الکرام، شیخ عبد الحق محدث دہلوی کی اخبار الاخیار، تذکرہ علمائے ہند، نزہتہ الخواطر مولانا سید عبد الحی سابق ناظم ندوہ اور منتخب التواریخ بدایونی کو پڑھکر اپنے مواد و معلومات فراہم کئے ہین، اور ان کتابون مین درس و تدریس، تالیف و تصنیف اور تعلیم و تعلم کے متعلق جتنے واقعات تھے، ان سب کو اپنے دامن مین سمیٹ لیا ہے،

کتاب کا مقصد | دیباچہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کتاب کا مقصد ہندوستان مین مسلمانون کے تعلیمی واقعات کا اس طرح بیان ہے، جس سے اس ملک مین ان کے گذشتہ نظام تعلیم، طریقہ تعلیم، کتب تعلیم، علوم تعلیم، اصول تعلیم، اور درس و تدریس اور تصنیف و تالیف اور جمع و نشر کتب کے حالات نظر کے سامنے آجائین، اور انہی کے ضمن مین وہ اس زمانہ مین مسلمانون کی تعلیم کے اصلاحی طریقون اور تجویزون کو پیش فرمائین، چنانچہ انھون نے اپنے ناظرین کو اپنے دیباچہ ہی مین متنبہ کر دیا ہے، کہ وہ کن مرکزی نقطون کو نگاہ مین رکھکر اس کتاب کو پڑھین اور ان کو اثنائے مطالعہ مین اپنی جستجو مین رکھین،

۱۔ اس وقت ملک مین دو مستقل تعلیمی نظامات کے برخلاف وحدت نظام کی جو تجویز خاکسار نے پیش کی ہے، اور جن امور کی طرف توجہ دلائی گئی ہے، کیا وہ واقعی قابل توجہ و محل نظر و فکر نہین ہین؟

(۲) وحدتِ تعلیم کے نفاذ سے پہلے عربی کے غیر سرکاری آزاد مدارس میں غیر متعلق ملازمات اور معاشی فنون کے اضافہ کا جو مشورہ دیا گیا ہے، وہ کس حد تک قابلِ عمل ہے،

(۳) جامعاتی اقامت خانوں کے فردوسی نظامات کیا ہندوستانی طلبہ کے آیندہ معاشی توقعات کی بنیاد پر قابلِ تعرّض نہیں ہیں،

(۴) مسلمانوں کی ابتدائی تعلیم کا جو نقشہ خاکسار نے پیش کیا ہے، مروجہ طریقوں کے مقابلے میں کیا وہ زیادہ نتیجہ خیز اور مفید ثابت نہیں ہو سکتا،

(۵) دماغی تنوم کے ساتھ ساتھ اس زمانہ میں قلبی تنوم اور خوابیدگی کا جو عارضہ پھیل رہا ہے، کیا اوس کے نتائج اس قابل نہیں ہیں کہ ان کی طرف توجہ کیجائے،

مولانا مناظر صاحب جیسا کہ اوپر ظاہر کیا جا چکا، اور خود اونھوں نے بھی کتاب کے دیباچہ میں ظاہر کیا ہے ایک ایسے خوش نصیب فاضل ہیں جن کو قدیم و جدید اور اقدم و اجدّ ہر قسم کی تعلیم گاہوں سے نسبت رہی ہے، مولانا برکات احمد صاحب ٹونکی کی درسگاہ میں وہ اقدم طریقِ تعلیم سے مستفید ہوئے، دیوبند میں قدیم تعلیم کو دیکھا، ندوۃ العلماء کی رنگ میں جدید کو ملاحظہ کیا، اور اب سالہا سال سے جامعہ عثمانیہ میں اجدّ کو دیکھ رہے ہیں، اس لئے یہ کہنا چاہئے کہ ان کو شریعتِ تعلیم کے چاروں مذاہب سے یکساں واقفیت ہے، اور اس لئے مسائلِ تعلیم کے باب میں ان کو کہنے کا سب سے زیادہ حق ہے، آج سے پندرہ برس پہلے ۱۹۲۹ء میں اونھوں نے مولانا ٹونکی کی وفات پر جو مفصل مضمون معارف میں جناب مولانا حبیب الرحمان خان صاحب شروانی کی فرمایش سے لکھا تھا، اس میں موصوف نے اقدم طریقِ تعلیم کے متعدد اصول جن کو اونھوں نے خیرآبادی اصولِ تعلیم کا نام دیا تھا، در حقیقت میں ہمارے تمام اساتذہ کے مشترکہ اصول تھے، یہاں تک کہ خود میری تعلیم کے زمانہ میں ندوہ میں جب مولانا فاروق صاحب چریاکوٹی مدرسِ اعلیٰ، مولانا حفیظ اللہ صاحب اور مولانا مفتی عبد اللطیف صاحب مدرسین تھے، انہی اصول کے مطابق تعلیم جاری تھی،

یہ اصول جیسا کہ محولۂ بالا مضمون میں ذکر کیا گیا ہے، حسبِ ذیل تھے،

طریقۂ تعلیم | "حضرت کا تعلیمی طریقہ زیادہ تر خیرآبادی درس کا تابع تھا، جس کی بنیاد مطالعہ، تقریر، تکرار یا اعادہ پر قائم تھی، مطالعہ کا مطلب یہ تھا کہ ہر طالب علم پر لازم تھا کہ بغیر حواشی و شروح کی امداد کے روزانہ پڑھنے سے پیشتر اپنے سبق کے مطالب پر حاوی ہو کر درس میں آئے، اور اس کا کبھی کبھی فجائی امتحان بھی ہوتا رہتا تھا، آپ کو اس کی بھنک بھی لگ جاتی تھی، کہ فلاں طالب علم حواشی و شروح کی اعانت سے کتاب کا مطلب حل کرتا ہے، تو اس پر آگ بگولہ ہو جاتے تھے، مطالعہ صرف طالب علم ہی پر فرض نہیں تھا، بلکہ بغیر مطالعہ کے حضرت شرح تہذیب اور قطبی جیسی آسان ابتدائی کتابیں مشکل ہی سے پڑھاتے، فرماتے تھے، کہ بغیر دیکھے ہوئے کسی کتاب کا درس جائز نہیں ہے، کسی دن اگر آپ رات کو مطالعہ نہیں کر سکتے، تو نہایت صفائی سے کہدیتے کہ آج اس کا سبق نہیں ہوگا،

تقریر سے یہ غرض ہے کہ درس کے وقت کسی طالب العلم کو کتاب کی عبارت پڑھنے کا حکم ہوتا تھا، عبارت کی صحت خاص توجہ ہوتی تھی، وہی استاذ جو درس سے پیشتر ایک معمولی دوست کی حیثیت سے ملتا تھا، عبارتی اغلاط پر ان کے چہرہ کا تکدر طلبہ کے لفظ لفظ کی غلطی برداشت ہو جاتا تھا، تنبیہاً کبھی کبھی کتاب بھی اٹھا کر پھینک دیتے تھے، جب عبارت ہو چکتی تو درس

مقام کا مطلب نہایت سشستہ اردو مین آپ خود فرماتے، مطلب کی بنا وجن مقدمات پر ہوتی، ان کو پہلے بیان کرتے، پھر اصل مطلب کے بعد جس جماعت کا طالب علم ہوتا، اس کی وسعت کے مطابق مصنف کے کلام پر نہایت سنجیدہ تنقید فرماتے،

تکرار یا اعادہ قدیم درس کا ایک ضروری جز تھا، لیکن رفتہ رفتہ یہ رسم عربی مدارس سے اٹھ رہی ہے، حضرت اوس کا تقاضا فرماتے تھے، ہر جماعت کے طلبہ مختلف ٹولیون مین منقسم ہوتے تھے، جماعت مین جو زیادہ فہیدہ وذکی طالب علم ہوتا تھا، وہ اپنی اپنی ٹولی کا معید ہوتا تھا، اس کا فرض تھا، کہ جو کچھ اوس نے استاد سے سنا ہے، جہان تک ممکن ہو ان ہی الفاظ مین پھر اپنی جماعت مین دہرائے، بعض طلبہ تو اس مین اس قدر غلو کرتے تھے، کہ حضرت کی طرح شکل وصورت اور ہیئت بھی بناتے تھے[1]،

اس اقتباس سے یہ واضح ہے، کہ مصنف مین طریق تعلیم کے تتبع اور اس کے اصول واسالیب پر غور کرنے کا میلان قدیم تھا اور اب اوس نے عمر کی ترقی، معلومات کے اضافہ اور تجارب کی وسعت کے ساتھ اتنا مواد فراہم کر لیا، کہ ایک مبسوط جلد پر بھی جا کر وہ ختم نہین ہوا ہے، کہنے کو تو اونھون نے جیسا کہ مقدمہ مین فرمایا ہے کہ اس کتاب کو چند ہفتون مین لکھا ہے، مگر جن معلومات وتجارب کی مدد سے اونھون نے یہ ہفتوں طے کیا ہے، وہ سفر چند ہفتون مین نہین بلکہ سالہا سال مین طے ہوا ہے، یہ سچ ہے کہ اس سفرنامہ کی ترتیب چند ہفتون مین انجام پائی ہے، مگر یہ سفرنامہ تھا سفر نہین،

اب ذیل کے اوراق مین ہم کو مصنف کے اس تعلیمی سفر کا جائزہ لینا ہے جس کو اونھون نے تنہائی مین جھٹکر کیا ہے گو انھون نے اپنے پس رو یا پیرو کے لئے اپنے نشانِ قدم نہین چھوڑے اور نہ سفر کے میل وفرسنگ ابواب وفصول کی شکل مین بنائے ہین، اس لئے ان کے بیان کا خلاصہ اور ان کے اصول ومعاییر کا پتہ نشان خود ناقد ہی کو کرنا اور لگانا ہوگا،

ناشر نے ان طویل مباحث کی جو مختصر سی فہرست پیش کی ہے، اس کی نشاندہی سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس کتاب مین مصنف نے حسب ذیل مباحث پر گفتگو فرمائی ہے،

ا۔ "ہندوستان کے قدیم تعلیمی نظام کا خاکہ" اس کے ذیل مین مصنف نے طالبانِ علم کے دور دراز سفر، صعوبتِ زندگی، وران مشکلات کو انگیز کرنے کے لئے طالبون کی عزیمت وہمت، اور اس عہد کے علما کے درس کی سادہ عبارات اور چھپر، اور طالب علمون کے رہنے سہنے اور کھانے پینے کی سادگی، اور ہندوستان مین اور خصوصاً ملک پورب مین گاؤن گاؤن علما کی درسگاہون کے سلسلہ کو بیان کیا ہے، اور بتایا ہے، کہ آج کی کالج بلڈنگ، بورڈنگ، اور لاجنگ کے گران قیمت اور مسرفانہ مشکلات کا حل ہمارے گذشتہ طریق تعلیم سے کس آسانی سے ہوجاتا تھا،

انچہ ما در کار داریم اکثرش درکار نیست

بات بالکل سچ ہے ہماری مسجدین ہمارے مدرسے تھے جن سے لاکھون کی تعمیرات کی زیر باری سے ہم بچ جاتے تھے ان کے حجرے دار الاقامے تھے، اور دیندار فیاض اور اہلِ خیر کے گھر ہمارے مطبخ تھے، اس طریق سے بورڈنگ اور لاجنگ کے مصارف کی ساری مشکلین ختم تھین، لیکن ہمارے اخیر دور مین اس طریق نے یہانتک تنزل کیا تھا، کہ اس نے علما مین پستی، کم ہمتی، ابتذال، اور حرص وطمع اور دنائت پیدا کر دی تھی، اس کا علاج بھی ضروری تھا، اور یہی ان دار الاقامون کے بنانے اور قائم کرنے کا مقصد تھا، سب سے بڑی دقت یہ ہے کہ ملک مین دو قسم کے تعلیمی نظام بالمقابل ہین، ایک سرکاری دنیاوی مدارس ان کی عمارتین عالیشان بنگلے سر وسامان گران، جن کے انتظامات شاندار، جن کے ظاہری رکھ رکھاؤ بارونق، ان کے بالمقابل ہمارے عربی مدارس تھے جن مین ہر جگہ پستی، سستی، شکستگی، قدامت پرستی، تباہ حالی، اور بے پناہی محسوس ہوتی تھی، اس صورت

---

[1] معارف ۔۔۔ مقالہ مولانا برکات احمد صاحب ٹونکی،

اور اس منظر نے بہت سے لوگون کے دلون مین دین اور دینی علوم کی بے وقعتی بٹھا دی، اور کم ہمتی پیدا کر دی تھی، وقت کے مصلحین تعلیم دین نے اسی کے ازالہ کے لئے ظاہری اور تعمیری رونق و سامان کو اس وقت ضروری خیال کیا، چنانچہ بڑا سے بڑا قدیم طرز کا مدرسۂ عربیہ بھی آہستہ آہستہ چل کر اسی نقطہ پر پہنچ گیا جہان دوسرے پہلے پہنچے تھے، تاہم یہ ضرور ہے کہ اس سے طلبہ مین آسایش پسندی، راحت طلبی اور اسراف اور ترفع کی بلائین پیدا ہو گئی ہین، جن کا علاج بھی ضرور ہے،

۷۔ مصنف نے اس کے بعد اوس عہد مین فراہمی کتب کے سامان اور طریقون کو بتایا ہے، کہ کتنے علما، اور طلبہ کتابون کی نقل و کتابت مین مصروف رہتے تھے، اور امرا کتابون کو خرید خرید کر رکھتے اور علما، اور طلبہ کو ہبہ اور عاریت کے طور پر دیتے تھے، اور اس سلسلہ مین دکھایا ہے کہ کتنی نادر اور عجیب کتابین جب مطبعون اور چھاپہ خانون کا وجود بھی نہ تھا، جگہ جگہ پھیلی تھین، اور ایک ملک کے مصنفین کی تصنیفات دوسرے ملکون مین پہنچ جاتی تھین، اس سلسلہ مین مصنف نے جو کچھ لکھا ہے ان پر بہت کچھ اضافہ کیا جاسکتا ہے، کیا یہ سن کر آج حیرت نہین ہوتی، کہ سیالکوٹ کے شاہجہانی فاضل ملا عبدالحکیم کی اکثر تصنیفات پہلے پہل قسطنطنیہ سے چھپ کر شائع ہوئین، اس کی صورت یہ ہوئی کہ شاہجہان فخریہ اپنی سلطنت کی گران پایہ تصنیفات خوندکار روم یعنی سلاطین ٹرکی کو تحفہ کے طور پر بھیجا کرتا تھا، اور یہ کچھ شاہجہان ہی پر موقوف نہین، بلکہ اکثر بادشاہون کا دستور یہی تھا،

مولانا سید عبدالحئی صاحب (سابق ناظم ندوہ) نے اپنے سفرنامہ مین جو معارف سنہ ۱۹۲۹ء میں ارمغان احباب کے نام سے چھپا ہے، دلی کے ذکر میں بتایا ہے کہ کیونکر احادیث کے ایک دو قلمی نسخے جز جز ہو کر طلبہ مین تقسیم ہوتے تھے، اور ان کی نقلیں ہوتی تھین، اور اون کیلئے میلون سفر کر کے ایک طالب علم دوسرے طالب علم کے پاس پہنچتے تھے، اس صعوبت اور نایابی کے ساتھ ان کو جو چیز ملتی تھی، اس کی قدر بھی ہوتی تھی، ہر طالب علم جس کتاب کو پڑھتا تھا، اس توجہ اور انہماک سے پڑھتا تھا، کہ اس کے سارے مضامین کو آنکھون کی راہ سے دل مین پیوست کر لیتا تھا،

آج جو کتابین چھپ رہی ہین، اون پر اعراب تک لگائے جاتے ہین، شرحین لکھی جاتی ہین، حاشیے چڑھائے جاتے ہین، ادب کی کتابون کے ترجمے بھی اوپر لکھ دیے جاتے ہین، اور وہین لغات کا حل بھی کر دیا جاتا ہے، طلبہ کے سامنے جب بے بھوک کے یہ غذا اور بے پیاس کے یہ پانی پیش کیا جاتا ہے، تو وہ اوس کو کھاتے ہین، نہ اوس سے سیرابی حاصل کرتے ہین، اور اس امید پر کہ ان حاشیون کی مدد سے ہم جب چاہین گے سب کچھ پڑھ لین گے، وہ کبھی نہین پڑھتے، اور کبھی نہین جانتے، اور نہ استاد کی تقریر کی طرف توجہ دیتے ہین، ۶

چار پائے بر و کتابے چند

کتب نصاب کے طابعین، ناشرین، اور شراح اور محشین کے لئے اس واقعہ میں بڑی بصیرت ہے، جن کو طلبہ کے افادہ سے زیادہ یا تو جمع زر مقصود ہوتا یا اپنا عرض ہنر،

مصنف نے سلسلۂ بیان مین پورب کے قصبات اور دیہات اور خصوصاً جونپور مین نوابان اودھ نے جس طرح خاندانی علما، و فضلا، کی جاگیرون کو اور طلبہ کے اوقاف کو ضبط کیا، اور اوس سے مدارس اہل سنت پر جو خرابی و تباہی آئی، اس کا چشم دید حال آزاد بلگرامی کے حوالہ سے بیان کیا ہے، اس کی تائید تذکرۂ علمائے جونپور کے ایک شیعی مورخ کے بیان سے بھی پوری ہوتی ہے، اور یہ بڑی دردناک کہانی ہے، جس کو مصنف نے اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے، اور راقم نے حیات شبلی کے دیباچہ مین بھی اس کا تذکرہ اجمال کیا ہے، اور مسٹر [illegible] نے اپنی کتاب مین اس واقعہ کے متعلق ایک مسٹر [illegible] کی رپورٹ کا بھی حوالہ دیا ہے،

مصنف نے اس معاشی ابتری کے تعلق سے ایک ذیلی بحث میں اسے شروع کی ہے، اور بتایا ہے کہ طلبہ کو اقتصادی ضروریات کا حل کیا ہے، اور یہ دکھایا ہے کہ ہمارے گذشتہ علما، و فضلا، اور طلبہ اپنے ہاتھوں سے کام کرنا، اور کوئی پیشہ کرکے ذریعۂ معاش پیدا کرنا معیوب نہیں سمجھتے تھے، اور یہ تجویز کی ہے کہ طلبہ کو معاشی ضروریات کے لئے کسی کام کے کرنے میں کوئی حقارت محسوس نہیں کرنی چاہئے، مصنف کا بیان بالکل سچ ہے، علماے سلف میں کتنے بزاز، کتنے حلوائی، کتنے حصیری، کتنے ساعاتی، اور خیاط، اسکافی اور قفال گذرے ہیں، بے شبہ طائف، ادارات اور خیراتی قوم سے بے محنت پیٹ بھرنے سے ہزار ہا درجہ یہ بہتر ہے، کہ طلبہ کوئی نہ کوئی کام کرکے اپنی ضروریات کو پورا کریں، سنا ہے کہ امریکہ کے طالب علموں میں اس کا عام رواج ہے، امریکہ کا نام اس لئے لیا گیا کہ ہمارے طالب علم یہ سمجھیں کہ اس زمانہ میں بھی بڑی بڑی دولتمند قوموں کے افراد اس کو بے عزتی اور بے غیرتی کی بات نہیں سمجھتے، اس طرح سے ہمارا مدرسہ جو وظائف کے بوجھ کے نیچے دبا ہے، اس کا بوجھ بھی ہلکا ہو جائے گا، اور آج کل کے اصول کے مطابق دماغی و ذہنی تعلیم کے ساتھ عملی تعلیم بھی جاری ہو جائے گی، کتابت، کاپی نویسی، جلدسازی، اخبار فروشی، لکڑی کے کام، جلد سازی، لفافہ سازی، سیاہی سازی، قلم سازی وغیرہ چھوٹے چھوٹے بہت سے کام ہیں، جن کو آسانی سے کیا جا سکتا ہے، چنانچہ اب مجوزہ بعد جنگ طریق تعلیم میں اس کو قبول کر لیا گیا ہے، جامعہ ملیہ نے اس کا آغاز کیا ہے، اور عربی مدرسوں میں سے مدرسۃ الاصلاح سراے میر میں اس پر کچھ دنوں عمل ہوا، اور آج کل نور العلوم بہرائچ میں اسی اصول پر کام شروع کیا گیا ہے،

۳۔ اس کے بعد مصنف نے تعلیمی مضامین کا عنوان قائم کیا ہے، اس میں ان علوم و فنون کا تذکرہ کیا ہے، جو یہاں زیر درس رہتے تھے، اس ضمن میں مصنف نے بتایا ہے کہ مسلمانوں کی اعلیٰ تعلیم میں قرآن کی تفسیر، حدیث، فقہ، عقائد، اور بزرگوں کی صحبت میں سیرت کی پختگی، اور اخلاق کی تربیت یہ پانچ باتیں عموماً شامل رہی ہیں، پھر حدیث کے ساتھ ہندوستان میں جو اعتنا تھا، اس کا حال لکھا ہے، اور صغانی المتوفی ۶۵۰ھ سے لیکر دائرۃ المعارف تک ہندوستان میں اس فن شریف کی جو خدمت ہوئی ہے، اس کا تذکرہ کیا ہے، اس مقام پر مصنف نے راقم کے مضامین "ہندوستان میں علم حدیث" کا حوالہ دیا ہے، اگر یہ مضامین مصنف کے زیر نظر ہوتے تو اس موضوع میں مزید تفصیل پیدا ہو جاتی،

اس کے بعد فقہ و معقولات کا حال بیان کیا ہے، اور اس کے سلسلوں کو بیان کیا ہے، راقم نے حیات شبلی کے دیباچہ میں بھی اس کی تشریح خاص طور سے کی ہے، مولانا سید عبدالحیٔ صاحب مرحوم کے مقالہ "گذشتہ نصاب تعلیم" میں بھی یہ حصہ موجود ہے، مصنف چونکہ اس فن کے مرد میدان ہیں، اس لئے معقولات کے سلسلہ کو خوب کھل کر بیان کیا ہے،

علاؤ الدین خلجی کے زمانہ کے شمس الدین ترک کے واقعہ کی تکذیب یا تاویل کی زحمت مصنف نے بیکار کی ہے، یہ بھی عصبیت کا دوسرا رُخ ہے، اگر ایک شمس الدین ترک کی واپسی سے ہندوستان کی علم حدیث سے کلیۃً محرومی نہیں ثابت ہوتی، تو محمد تغلق کے زمانہ میں ابن تیمیہ اور حافظ مزی اور حافظ ذہبی کے ایک شاگرد عبدالعزیز اردبیلی کے ہندوستان آجانے سے ہندوستان میں علم حدیث کے ساتھ تعلیماً اور تحصیلاً اعتنا بھی کلیۃً ثابت نہیں ہوتا، ایک جزیہ کو کلیہ بنانا تو موجودہ زمانہ کے مستشرقوں کا شیوہ ہے، جس سے ہم دونوں کو گریز کرنا چاہئے،

علماے ہند کے ادب عربی و عربیت کے متعلق مصنف نے جو کچھ لکھا ہے، وہ وہی باتیں ہیں، جو پہلے بھی لکھی گئی ہیں (دیکھئے الہند و ۱۹۱۰ء عربیت اور ہندوستان مولانا شاہ سلیمان صاحب پھلواروی) یہ بالکل سچ ہے کہ ضرورت اس عربی زبان کی ہے جس میں دین اور دنیا کے علوم ہیں، اور عام طور سے اتنی ہی عربی زبان جاننا کافی ہے، لیکن قرآن پاک کے الفاظ و محاورات اور معانی و استعمالات، اعجاز و طرق اعجاز و طرق اثبات اعجاز، اور اسی طرح احادیث کے لغات و محاورات کا پورا فہم

بر فنون ادب و لغات عربی کی مہارت کے قابو میں نہیں آسکتا، اس لئے عربی دانی کی پہلی منزل اگر فرض ہے تو دوسری منزل تحب کا درجہ توبقیناً رکھتی ہے، اس لئے ان کی طرف سے تغافل قرب نوافل کے طالب کے لئے کہاں تک جائز ہے، اور غالباً منف کا منشا بھی یہی ہے،

دوسری بات یہ ہے کہ اس عہد کو اس عہد پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، آج تمام دنیا مواصلات و مکاتبات کی کثرت سے ایک گھر ہو گئی ہے، اسلامی ممالک کے درمیان عربی زبان ایک عالمگیر و مشترک زبان کی حیثیت رکھتی ہے، ہندوستان سے قدم جہاں باہر نکلا، روزمرہ کی عربی اور عربی تحریر و تقریر سے دوچار ہونا ناگزیر ہے، حج کے موسم میں ساری دنیا کے مسلمان ہر سال جمع ہوتے ہیں، ان میں سے عربی بولنے والے سب سے ملتے اور سب سے باتیں کرتے اور ایک دوسرے سے باخبر رہتے ہیں، اور جن کو ان کی مہارت نہیں، وہ یا گونگے رہتے ہیں یا منہ چھپاتے پھرتے ہیں، ضروریات زندگی اور تمدنی و معاشرتی انقلابات اور تمام دنیا کی زبانوں کے اختلاط سے موجودہ عربی زبان کچھ سے کچھ ہوگئی ہے، ہزاروں نئے الفاظ نئے آلات کے نام نئے طریقوں کی اصطلاحیں، علوم و فنون کے نئے مسائل ایسے پیدا ہوگئے ہیں، جن کو سمجھانا نئی عربی زبان کے بغیر ممکن ہی نہیں،

راقم نے جب طالب علمی میں عربی تحریر و تقریر اور نئی عربی میں کچھ مشق بہم پہنچائی، تو خیال تھا کہ آخر واقفیت کا یہ بیگز میں کس میدان میں کام آئے گا، لیکن پردۂ غیب کے پیچھے میری زندگی کے جو واقعات چھپے تھے، ان کو اوس علیم و حکیم کے سوا کون جاسکتا تھا، نظر آیا کہ اگر اللہ تعالیٰ نے بطور تمہید یا مقدمہ کے یہ سرمایہ مجھے عنایت نہ فرمایا ہوتا، تو یورپ کے وفد میں اسلامی ممالک کے نمایندوں اور یورپ کے مستشرقوں سے یورپ کے مختلف ملکوں میں گفت و شنید ممکن نہ تھی، پیرس میں مندوبین طرابلس و مراکش و الجزائر و تونس کے سامنے ایک ضروری مذہبی مسئلہ پر جو اوس زمانہ میں بجد ضروری تھا کیا ہندوستان کی طرف سے تقریر کیجا سکتی تھی، اسی طرح ایڈنبرا میں مصری و شامی طالب علموں کے سامنے کوئی اظہار خیال کیا جاسکتا تھا یا لندن اور پیرس میں مصری و حجازی و عراقی و شامی وفود سے خط و کتابت اور بات چیت ممکن تھی، یا ابن سعود کے حملۂ حجاز کے زمانہ میں حجاز اور مصر میں وفد لیجا کر وزراء اور امراء، اور سلطان و شریف سے سیاسی مراسلت، سیاسی گفتگو، اور رو برو سیاسی مطارحہ اور سوال و جواب ممکن تھا، یا موتمر اسلامی کے مباحث میں حصہ لینے کا یا مصر جا کر علمائے مصر و ازہر سے مکالمہ و مباحثہ کا امکان تھا، میرے اس بیان سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ یہ فضائل تمامتر میری ذات کی طرف راجع ہیں، بلکہ مجھ سے ہزار درجہ بہتر لوگ موجود ہیں، مگر اتفاق سے یہ صورتیں مجھی کو پیش آئیں، اس لئے بیان میں آگئیں،

تیسری چیز یہ ہے کہ اس زمانہ میں جو انگریزی تعلیم رواج پذیر ہے، اوس نے اپنی تعلیم کا یہ نمونہ بڑی کامیابی کے ساتھ پیش کیا ہے، کہ جس زبان کو وہ پڑھتے ہیں، اوس میں بے تکلف لکھتے پڑھتے، اور بولتے چالتے بھی ہیں، اور عربی تعلیم کے عام تعلیم یافتہ ادھر سے غافل تھے، اس لئے عام طور سے لوگوں کے ذہنوں میں یہ بیٹھ گیا تھا، کہ جس زبان میں یہ لکھ پڑھ اور بول چال نہیں سکتے، اوس کو یہ پوری طور سے جانتے بھی نہ ہوں گے، ہماری تھوڑی سی توجہ سے بحمد اللہ یہ نقص دفع ہونا شروع ہوگیا ہے، اور متعدد مدارس میں اس کی تقلید جاری ہے،

ایک لطیفہ یاد آیا، استاد تقی الدین ہلالی مراکشی جب آج سے تیس چوبیس برس پہلے ہندوستان وارد ہوئے، تو دلی میں بعض عربی مدرسوں میں ٹھہرے، بعض علماء اور مدرسین سے ان کو گفتگو کا اتفاق ہوا، عدم مہارت کے سبب سے اکثر تو جواب بھی نہ دیسکے اور بعضوں نے ہمت کی، دو ایک نے قل هُوَ اللهُ وغیرہ آیات پڑھنے لگے، اور بعض ایسی بولے جو وہی سکے، وہ دلی سے اعظم گڑھ آئے، وہ

دلی کے مدارس کا یہ حال بیان کیا، تو ان کو میرے مسلسل باور کرانے پر بھی یقین نہین آیا، کہ جب یہ عربی بول نہین سکتے تو
تو عربی کتابون کو کیا سمجھتے ہون گے، ہندوستان میں جب اون کو دارالعلوم ندوہ مین موءدب کی حیثیت سے سالہاسال
رہنے کا اتفاق ہوا، تو اُن کو اپنے ذاتی تجربہ سے اپنی سابقہ شدت مین تخفیف کرنی پڑی،

ادیبانہ عربی لکھنا بغیر مہارتِ فن کے ممکن ہی نہین، بات چیت چھوڑ کر تصنیف و تالیف لیجئے، ہمارے شاہ صاحب کی
زبان جو حجۃ اللہ البالغہ مین نظر آتی ہے، اس کو اظہار مدعا میں کس حد تک دخل ہے، اور بغیر اوس کے کوئی شخص اچھا مصنف
ہو ہی نہین سکتا، باقی منطقی اور فقیہانہ عربی کام چلاؤ ہے، اور کام چلانے والون کو اسی پر قناعت کا مشورہ دیا جا سکتا ہے،

مصنف نے اس باب مین جن گنے چنے اگلے ہندوستانی بزرگون کے ادبی محامد بیان فرمائے ہین (شیخ عبدالحق محدث
دہلوی کے زمانہ سے لیکر آج تک (اللہ وہ مین مضمون مولانا انوار اللہ خان صاحب وجواب مولانا شاہ سلیمان صاحب پھلواروی)
انھی کو بار بار دہرایا گیا ہے، ان دو چار قصیدون سے مدت دراز کے اعتراض کا جواب تشفی بخش نہین دیا جا سکتا، اس کمی کا اصلی
سبب ادب کی کتب نصاب کی خامی تھی، دارالعلوم ندوۃ العلماء کے اصلاحی ترقیات سے پہلے لے دے کر نثر میں حریری اور نظم
مین متنبی، یہی دو نمونے علماء کے سامنے تھے، اور انھی نمونون کی تقلید جاری وساری تھی، مولانا فیض الحسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے
عہد سے حماسہ نے رواج پایا، اور اب بحمد اللہ ایسے لکھنے والے، بولنے والے، اور کہنے والے ہندوستان مین موجود ہین، جن پر خود
عربی ممالک نے فخر کیا ہے، و لا فخر، پرانے عہد کے ہندوستان کے سب سے بڑے عربی شاعر آزاد بلگرامی کی عجمی و ہندی شاعری تک مین
عربیت کا نمونہ نہایت پست ہے، ان وجوہ بالا کی بنا پر مصنف کا ادب عربی کی موجودہ اصلاحات و ترقیات کی کوشش سے
انحراف، قبول کے قابل نہین، تاہم یہ خوب سمجھ لینا چاہئے کہ یہ ادبی و لسانی عربی مدارس کا مقصود بالذات نہین، بلکہ بالعرض
ہے، مقصود تو دینیات ہین، اور یہ ادبیات اس کی زینت کا سامان، اور ان کے بیان و تحریر و تالیف کا آلہ ہین، آلہ کی جگہ ذی آلہ
کو نہین دیجا سکتی، یہی وہ غلطی ہے، جس میں ہمارے صوبہ کی ایک مشہور عربی درسگاہ جس کی معقولات دانی کا شہرہ کبھی اقصائے عالم
مین تھا، مبتلا ہوا چاہتی ہے، اور جس کے لئے ایک مجوزہ نصاب کا خاکہ بعض اہلِ علم اور وہان کے اہل حل و عقد کے سامنے ہے،

علوم عقلیہ کے باب میں بے محابا کہنا چاہئے کہ میر فتح اللہ شیرازی، اور میر زاہد ہروی کے سلسلۂ تلمذ نے فرنگی محل
اور خانوادۂ دہلی کے متوسلین در متوسلین مین وہ کمال پیدا کیا، جس کا مقابلہ ہم عہد دیگر بلادِ اسلامی قطعاً نہیں کر سکتے،
ایران مین حکیم صدرا، اور میر باقر داماد کے بعد خاموشی چھا گئی، مگر یہان ملا عبد السلام لاہوری، ملا عبد السلام دیوی،
ملا شمس آبادی، ملا قطب سہالی، ملا نظام الدین سہالی، ملا محب اللہ بہاری، ملا غلام یحییٰ بہاری، ملا محمود جونپوری، ملا عبدالحکیم
سیالکوٹی، ملا امان اللہ بنارسی، ملا بحر العلوم، ملا کمال، ملا مبین، مولانا فضل امام وفضل حق وعبدالحق خیرآبادی، اور اونکے
سلسلہ بسلسلہ تلامذہ نے وہ کر دکھایا، جس کی نظیر کہین نظر نہین آتی، اور مصنف نے اس سلسلہ مین جو کچھ کہا ہے، وہ بجا اور
درست ہے، لیکن سوچنا یہ ہے، کہ یہ معقولات کا بے پایان دفتر جو عربی مین افلاطون وارسطو کے تراجم سے وجود مین آیا تھا اُس کو
امام غزالی کی کوششون نے درس میں شامل کیا، تو اس سے دو مقصود تھے، ایک یہ کہ معتزلہ اور باطنیہ کی تعلیم و اشاعت
سے یہ علوم عقلیہ عوام میں رواج پذیر ہو گئے تھے، اور علمائے دین کی طرف سے ان علوم کی ناواقفیت کے سبب سے لوگون کو جو بے التفاتی
تھی وہ دور ہو جائے، اور دوم یہ کہ جو مذہبی شکوک وشبہات ان کی وجہ سے پھیل رہے تھے، ان کا ازالہ ہو جائے، اب یورپ کے
اثر سے دنیا مین انقلاب آ گیا ہے، یونانی علوم عقلیہ کا چرچا اب ممنوع بن گیا ہے، اب نئے علوم، نئے مسائل اور نئی تحقیقات نے

اور جو پرانے علوم بھی ہیں، وہ بڑھکر اب بحرِ ناپیداکنار ہوگئے ہیں، ریاضیات کو چھوڑ کر علوم عقلیہ کا جو سرمایہ صرف شفا، اشارات اور نجات کے چند اوراق میں محدود تھا، اور ایک ایک علم ایک ایک فصل میں آجاتا تھا اب بڑھکر دفتر اور کتب خانہ ہوگیا ہے طبیعیات حرکیات، سکونیات، جویات، معدنیات، نباتیات حیوانیات، نفسیات، بشریات وغیرہ علوم جن کی بحثیں گذشتہ زمانہ میں چند صفحوں سے زیادہ میں نہیں، اب وہ مستقل علوم ہوگئے ہیں، ایسی حالت میں وہی دو ضرورتیں جو امام غزالی کے زمانہ میں تھیں، آج پھر درپیش ہیں، لیکن اُن کا علاج آج اتنا آسان نہیں، جتنا امام غزالی کے زمانہ میں تھا جس کا ایک سبب اس زمانہ میں دینی اور دنیاوی دو نظام تعلیم ہیں، جو ہم پر مسلط ہیں، دوسرے یہ کہ امام اور ان کے متبعین نے درس میں عیسائیوں اور یہودیوں کی عیسائی اور یہودی کتابوں کو داخل نہیں کیا، بلکہ پہلے ان کتابوں کو مسلمان بنایا، پھر ان کو داخل درس کیا، آج ندوہ کی سالہا سال کی کوششوں کے باوجود پرانوں میں مولانا عبدالباری ندوی، مولانا ضیاء الحسن علوی، خواجہ عبدالواحد مولوی مظفرالدین ندوی اور نئوں میں مولوی مصطفی کریم ایم ایس سی ندوی، اور مولوی محب اللہ لاری ندوی کے سوا کوئی اور پیدا نہیں ہوا، اور اب تک کسی مسلمان عالم نے ان جدید علوم پر کتابیں لکھنا کیا ان کو پڑھنا بھی پسند نہیں فرمایا، تیسری دقت یہ ہے، کہ گذشتہ علوم نظریات کی حیثیت رکھتے تھے، اور اب ان میں سے اکثر علوم تجرباتی ہیں، جن کی تعلیم و تدریس آلات اور معمل کے بغیر ممکن ہی نہیں اور اس کے لئے ہمارے غریب مدرسوں کے پاس سرمایہ نہیں،

مصنف نے آخر میں ایک باب درس حدیث کی اصلاح کا باندھا ہے، اور اس میں اس اعتراض کا کہ ہندوستان میں پہلے مشارق و مصابیح یا مشکوٰۃ کے سوا حدیث کی کوئی کتاب شامل درس نہ تھی، جواب دیا ہے، اور ظاہر کیا ہے کہ حدیث کے لئے درحقیقت اتنا ہی کافی تھا، اور آج بھی جب کہ صحاح ستہ داخل درس ہے، اصل زور و بحث مشکوٰۃ ہی پر ہے، اور باقی کتابیں محض تبرک کے طور پڑھائی جاتی ہیں، جن کا پڑھنا نہ پڑھنا برابر ہے، مصنف کا یہ ارشاد اس حد تک صحیح ہے، کہ بحث و جدل کی قوت ایک ہی کتاب پر صرف ہونی چاہئے، لیکن صحاح ستہ کے سارے دفتر سے قطع نظر کرلینا متعدد وجوہ سے سخت غلطی ہے۔

۱۔ ان کتابوں کے زیر درس رکھنے سے مقصود زمانہ نبوی کے تمام احوال و اعمال و اقوال کا استحضار ہے جو صحاح کے کامل یا اکثر کتابوں کے پڑھے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا،

۲۔ دوسرا مقصد اس پورے سرمایۂ اقدس سے اثر پذیری ہے، جس کو جس حد تک پھیلایا جا سکے، پھیلانا ضرور ہے،

۳۔ مشکوٰۃ و مشارق میں صرف وہی حدیثیں ہیں، جن کو ان کے مصنفین نے اپنے ذوق سے انتخاب کیا ہے، لیکن ان کے ذوق کا انتخاب تمام مسلمانوں کے ذوق علم کو تسکین نہیں دے سکتا، اور نہ تمام مباحث کا قاطع ہے،

صحاح ستہ کی تعلیم ہی کا یہ اثر ہے، کہ شاہ صاحب کے عہد سے آج تک بحمد اللہ اس ملک میں بدعات کا زور گھٹ رہا اور سنت کا شوق بڑھ رہا ہے، اور اب فقہا بلکہ صوفیہ بھی ہر عربی عبارت کے ٹکڑے کو حدیث کا رتبہ نہیں دیتے اور نہ تابعین و مرسلات و منقطعات کو حدیث مرفوع و متصل کا ہمپایہ سمجھا جاتا ہے،

مولانا شوق نیموی کی نسبت ہمارے مصنف کا یہ خیال درست نہیں کہ وہ ان لوگوں میں تھے جنھوں نے درس نظامی والی حدیث (شاید مشکوٰۃ مقصود ہو) سے زیادہ کوئی چیز اس فن میں استادوں سے نہیں پڑھی، (صفحہ ۲۵۴) حالانکہ مولانا عبدالحی صاحب فرنگی محل کے ممتاز شاگردوں میں تھے، جہاں مولانا عبدالحلیم صاحب فرنگی محل کے زمانہ سے تو قطعاً صحاح ستہ کا یا اکثر کتب صحاح ستہ کا درس جاری تھا،

قرآن پاک کے درس مین جہان پہلے صرف جلالین کامل، اور بیضاوی کے ڈھائی پارے پڑھائے جاتے تھے، آج ترقی و اصلاح کی جو کوشش کی جارہی ہے، مصنف اوس کو درست نہین سمجھتے، ان کا کہنا ہے، کہ جہان تک مشکل الفاظ، مشکل ترکیبون، قصہ طلب باتون کا تعلق ہے، جلالین کافی ہے، اب رہا قرآنی حقائق و معارف کا احوال، تو اوس کی کوئی حد پایان نہین،

میرے خیال مین آج مصنف سے بڑھکر اون کے حلقہ مین کوئی آدمی اس حقیقت سے باخبر نہین کہ دنیا کے نظری وعلمی و اعمالی نفسی و آفاقی حالات مین جو انقلاب آگیا ہے، قرآنی علمِ کلام، قرآنی علمِ اجتماع، قرآنی علمِ عمران، قرآنی علمِ اخلاق قرآنی آثار و اخبار، اور قرآنی اسماء و اعلام کی تحقیقات مین عظیم الشان تبدیلیان پیش آگئی ہین، آج ہم کو قرآن پاک کے اُن گوشون کو سامنے لانا ہے، جو پہلے ضروری نہ تھے، اور ان پہلوؤن کو چھوڑنا ہے، جو پہلے ضروری تھے، اور اب ضروری نہین رہے، خود قرآن پاک سے قرآن کے دین کو سمجھانا، اور نئے سرے سے، نئی صورتون سے نئی تعبیرون سے، اور نئی تقریرون سے اس زمانہ کے نوجوانون پر قرآن کو پیش کرنا، اور انکے نئے خدشون اور اعتراضونکا جواب دینا صرف جلالین اور بیضاوی سے ممکن ہی نہین، خود مصنف کے کلامی و قرآنی کارنامے اس بات کے شاہد عدل ہین، کہ اونھون نے جو کام اپنی ذاتی و وہبی قوتون سے انجام دیا ہے، وہ ان کی تعلیمی قوت کا عطیہ نہین ہے، اور اب جو علوم و مسائل اونھون نے اس زمانہ کے لئے اس زمانہ مین پیدا کئے ہین، ان کو دوسرون تک پہنچانا اون پر کس قدر فرض ہے، ان کو اچھی طرح معلوم ہے، کہ اس زمانہ مین قرآن پاک کے متعلق جو سوالات دنیا کے سامنے ہین، ان سے تغافل سے نوجوانون کی نئی نسل کی بربادی کس طرح ہو رہی ہے، کیا اب بھی وقت نہیں کہ قرآن پاک کے طریقِ تعلیم و مباحثِ تعلیم مین نئی ضروریات کی تکمیل کی طرف کوشش مبذول کیجائے اور دوسری طرف اس کام کو نامستند، غیر معتمد، غیر معتدل مؤولین و مفسرین کے ہاتھون سے بچایا جائے،

اسکولون اور کالجون مین مروجہ دینیات کی تعلیم کے باب مین مصنف کا زاویۂ نظر بالکل صحیح ہے، اور ابھی مولوی ظفر علی خان یا مسلم یونیورسٹی کے طلبہ کی طرف سے وہان کے شعبۂ دینیات کے خلاف جو رسالہ شائع ہوا ہے، وہ مصنف کے دعوی کی تمامتر تائید مین ہے، کیسی حماقت ہے کہ جب آج یونیورسٹیون اور کالجون مین سرے سے ایمانیات و اعتقادیات ہی کا وجود نہین، صرف مالا بدمنہ اور فقہ کے جزئیات وضو اور طہارت و نماز پر زور دیا جائے، ضرورت تو یہ ہے کہ دینیات کے ایسے معلم فراہم کئے جائین، جو مقتضیات حال سے واقف ہو کر دین کی تعلیم کا کام کرین، ورنہ ہماری جدید درسگاہون مین شعبۂ دینیات کا وجود آثار قدیمہ سے زیادہ نہین، تاہم جامعۂ عثمانیہ اس حیثیت سے قابلِ قدر ہے کہ وہان اس وقت بھی مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی اور مولانا عبد الباری صاحب ندوی جیسے روشن دل و روشن ضمیر معلمین موجود ہین، اور ان کے نتائج ہمارے سامنے ہین،

اسی طرح ان کا یہ بیان بھی بالکل صحیح ہے کہ جدید عربی مدارس مین جن کے روبکار لانے مین خود مصنف کا ہاتھ شامل ہے، جدید علوم و طریق کی تعلیم نے اُن کو قدیم مولویانہ فرائض سے جن کو بہتر طریقہ سے انجام دینے کی اُن سے توقع کی جاتی تھی، ان کو اپنے سے فروتر سمجھنے کا خیال پیدا ہو رہا ہے، یہ بڑی تکلیف دہ بات ہے، ہمارا فرض ہے کہ ہم اس مین توازن پیدا کرنے کی پوری کوشش کرین، قدیم جوہر کی بقا کے ساتھ جدید نقش و نگار سے پرہیز نہین لیکن اگر یہ جدید نقش و نگار اصل قدیم جوہر کو فنا کر دے، تو اس نقش و نگار سے بےنقش ہی رہنا اچھا ہے،

(باقی)

اقبال۔ انا اور تخلیق

از
جناب خواجہ عبدالحمید صاحب ایم اے، لکچرر فلسفہ گورنمنٹ کالج لاہور

(۲)

الغرض اقبال کے نزدیک انا ہر حالت میں فرد ہے، اور جب یہ فرد انا اقبال کی زبان سے پکارتا ہے کہ

هستی و نیستی از دیدن و نادیدن من　　　　چہ زمان و چہ مکان شوخیٔ افکار من است

تو ہمیں یہ اجازت نہیں ہے کہ ہم اس دعویٰ کی محض داخلی تاویل کریں، بلکہ صحیح تاویل یہ ہے کہ بشری انا ارتقا کے اس درجے تک پہنچ گیا ہے، کہ جو کچھ وہ دیکھتا ہے انائے کبیر کی نظر سے دیکھتا ہے، یا یوں سمجھئے کہ کم از کم ایک خاص لمحے کے لئے انائے کبیر کی ہمہ گیر نظر اسے مستعار مل گئی ہے، اور وہ سب قیود سے بالاتر ہو کر ہر چیز کو دنیوی امکانی اور اضافی نظر سے نہیں بلکہ اسی مطلق نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے، جو انائے کبیر سے مخصوص ہے، جو انا زیادہ سے زیادہ اس یزدانی فیضان کے حاصل کرنے کے لائق ہو گا، وہی تخلیق کے فریضہ کی ادائی کے لئے موزون تر ہو گا، اور جو انا نہ صرف اس حصول کے لائق نہ ہو گا بلکہ اس حصول کے لئے اسے جو جبلی صلاحیتین دی گئی تھین، انہین بھی کھو بیٹھے گا، وہ تخلیق تو کیا کرے گا، خود دوسرون کے لئے تختۂ مشق بن کر رہ جائے گا، ایسا انا، انا نہین رہتا بلکہ بہت جلد اس درجہ سے گر جاتا ہے، یہ جامد بے حس، غیر متحرک انا جو صرف نقش گیر ہی ہے، اور بس، انائے بشری کہلانے کا مستحق نہین ہے، وہ درحقیقت تحت بشری انا ہے، جس کی انفرادیت ہر لحہ خطرے مین ہے، اور جو زود یا بدیر کسی دوسرے انا مین گم ہو جائے گا، ایسے انا کا داخلی ربط جلد ٹوٹ جاتا ہے، اور تخلیق کی جو جبلی قوتیں اس مین موجود ہوتی ہین، جلد زائل ہو جاتی ہین، ہر وہ انسان اور ہر وہ قوم جو اس طرح جامد، محض نقش گیر، نقال، غیر متحرک، مختصر یہ کہ "بے غیرت" ہو جاتی ہے، وہ جلد ہی اپنی انفرادیت اور مستقل حیثیت کھو بیٹھتی ہے، صوفیہ کے چند گروہ ایسے گذرے ہین جن کی تعلیمات کا اثر کچھ اسی طرح کا تھا، اور اقبال کا نظریۂ خودی ایسے لوگون کے خلاف ایک شدید ردِ عمل ہے، یہی وجہ ہے کہ وہ بار بار انا کو بازمانہ ستیزی کی دعوت دیتا ہے، سوز و ساز و درد و داغ و جستجو و آرزو، اسی جنگ و جدال کا پیش خیمہ ہین، اور انسان کی جبلت کا اہم ترین حصہ ہین، ان ہی سے مجبور ہو کر وہ مصروف تعمیر و دریافت ہوتا ہے، اگر انسان اپنی داخلی کیفیات سے اور اپنے خارجی ماحول سے بالکل مطمئن ہو جائے، تو جس غرض کے لئے اسے اس جہانِ رنگ و بو مین بھیجا گیا ہے وہ فوت ہو جائے گی، یہ سوز و ساز اور یہ عدم اطمینان ہی اس کے لئے پیغامِ حیات ہے،

اے خدائے مہر و مہ خاکِ پریشانے نگر　　　　ذرۂ درخود فرو پیچد بیابانے نگر
بر دلِ آدم زدی عشق بلا انگیز را　　　　آتشِ خود را بآغوشِ نیستانے نگر
خاکِ ما خیزد کہ سازد آسمانے دیگرے　　　　ذرۂ ناچیز و تعمیرِ بیابانے نگر

ظاہر ہو کہ اقبال کا فکر اس تصوف سے بالکل مختلف ہے، جو چند صدیون سے دنیائے اسلام مین مقبول ہا ہے

اور جو بہت حد تک اُسی جمود و خمود کا ذمہ دار ہے، جو بدقسمتی سے مسلمانوں پر طاری رہا ہے، ایسا تصوف دوسری اقوام میں بھی موجود ہے لیکن یہ اقوام اس کے خواب آور اثرات سے اس لئے بچی رہی ہیں، کہ ان کے لئے دین کبھی کبھار کا معاملہ ہے، چوبیس گھنٹے کی مصروفیت نہیں ہے، اس لئے وہ ہفتہ بھر کی دنیوی کاوش و کوفت کے اثرات کو دور کرنے کے لئے جب پریم او محبوبیت کے حوض میں غوطہ لگاتی ہیں، تو یہ ڈر نہیں ہوتا، کہ وہ وہیں رہ جائیں گی، اس کے برعکس دنیا کے اسلام میں جن لوگوں نے تصوفِ جمالی کو اپنا مسلک اور دین بنا لیا ہے، ان کے لئے مادی ماحول کے تکلیف دہ اجزا سے مصروفِ پیکار رہنا ناممکن ہو گیا ہے، ان کو پریم او محبوبیت کے شیر گرم پانی میں وہ لطف حاصل ہوتا ہے، کہ بس وہیں کے ہو رہتے ہیں، ایسے لوگوں پر جب ٹھنڈے پانی کا چھڑکاؤ کیا جائے گا، تو وہ جھلائیں گے ضرور، لیکن کچھ عرصے کی غلطیدن و پیچیدن کے بعد انھیں اس حمام سے نکلنا ہی پڑے گا، اقبال کا نظریۂ خودی اس چھڑکاؤ کا کام بھی خوب دیتا ہے،

بشری انا کی تقدیر سے کیا مراد ہے، ؟ اور یہ تقدیر ہے کیا، ؟ اس کے متعلق اقبال نے جو نظریہ پیش کیا ہے وہ خلقِ آدم اور کرۂ ارضی پر انسان کی خلافت کے قرآنی بیان پر مبنی ہے، اس بیان کے مطابق (۱) خدا نے آدم کو برگزیدہ کیا، چنا اور اسے راہِ راست دکھائی، (۲۰-۱۲۲) - (۲) انسان نے محتا رشخصیت کی امانت کو بے باکانہ قبول کیا، اور اس مسئولیت کے اچھے اور برے نتائج کا ذمہ دار وہ خود ہے، (۲۳-۷۲) (۳) انسان کرۂ ارضی پر باوجود اپنے جملہ نقائص کے خدا کا نائب اور خلیفہ ہے، (۲-۲۸) اب جس انا کی تقدیر اس تہری بنیاد پر استوار ہوئی ہو، وہ اپنے ماحول کو بے چون و چرا اور اٹل کیسے قبول کر سکتا ہے، لازم ہے کہ وہ ماحول سے چھیڑ چھاڑ کرے، اور اس میں اپنے مقاصد کے مطابق تغیر و تبدل کرے یا کرنے کی کوشش کرے، یہ مقاصد کیا ہیں ؟ سب سے اہم مقصد وہی ہے، جو اس کی جبلت اور سرشت میں ودیعت کیا گیا ہے، یعنی اللہ کی کرۂ ارض پر نیابت، یہی مقصد اُسے بے چین رکھتا ہے، اسے اپنے ماحول سے نبرد آزما اور سخت غیر مطمئن رکھتا ہے، اسے عین عیش و آرام کی حالت میں بھی الم انگیز کر دیتا ہے، اور اسے کبھی اپنی بہترین کوششوں اور کامیابیوں پر بھی مطمئن اور خوش ہونے نہیں دیتا، ہر شے اُسے ناقص نظر آتی ہے، ہر سمت اُسے یہی محسوس ہوتا ہے کہ کچھ ہونا چاہئے جو اس وقت نہیں ہے، اور جو کچھ اس وقت ہے اس میں سے بہت کچھ دور ہو جانا چاہئے، شروع شروع میں تو اسے یہ بھی پتہ نہیں چلتا، کہ میں کس کی جستجو میں ہوں، میں چاہتا کیا ہوں ؟ اس کی حالت کچھ اس بچے کی سی ہوتی ہے جو اپنے کھلونوں سے اکتا گیا ہے، اس کی طبیعت ہر اوس شے سے زچ ہے، جو پہلے اُسے مرغوب تھی، وہ کچھ چاہتا ضرور ہے لیکن بیان نہیں کر سکتا، کہ کیا چاہتا ہے، یہی حال بسا اوقات اس انا کا ہوتا ہے، جو اپنے ارتقا میں مصروف ہے، جونہی اسے کامیابی نصیب ہوتی ہے، اس کی لذت اور کشش کم ہو جاتی ہے، اور کوئی نئی خواہش اس کے دل میں جاگ اٹھتی ہے، آخر وہ اُسی شے یا حالت کا طالب ہوتا ہے، جس کی کشش کا راز یہی ہے کہ وہ حاصل نہیں ہو سکتی، اقبال کے مرشدِ معنوی رومی نے اسی صورتِ حال کی طرف اشارہ کیا ہے،

دے شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر — کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
از ہمرہان سست عناصر دلم گرفت، — شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود، جستہ ایم ما — گفت آنچہ یافت می نشود آنم آرزوست

جب انا کی موجودہ بے اطمینانی اس قدر بڑھ جاتی ہے، کہ کل عالمِ مطلق سے کم کوئی شے اُسے بھاتی ہی نہیں ہے،

تو تخلیق کا دروازہ اس پر کھل جاتا ہے، اور نئی قدریں معرض وجود میں آتی ہیں، اقبال کہتا ہے کہ اس قدر آفرینی میں عشق انا کے لئے جذبۂ محرک کا کام دیتا ہے، عشق ہی مٹی کو کیمیا کرتا ہے، مردے کو زندہ کرتا ہے، سوتے کو جگاتا ہے اور ہر شے کی خوابیدہ صلاحیتوں کو عالم شہود میں لاتا ہے، عشق بلا انگیز کی یورش کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر شے نے نیا روپ لے لیا ہے، اور عالم موجودات جو اس وقت تک بالکل بے زبان، و خاموش تھا یک لخت گویا ہو گیا ہے، عشق کی یہ کرشمہ سازی ایک قسم کی قلب ماہیت ہے، جس سے ہر شے کی سرشت پہلے سے بہتر بن جاتی ہے، یہ صحیح ہے کہ قلب ماہیت کا یہ معجزہ ہر انا کے بس کی بات نہیں ہے، صرف وہی انا اس کام کو انجام دے سکتے ہیں جن کے ارتقا نے انھیں انائے کبیر سے قریب کر دیا ہے، جوں جوں یہ قرب حاصل ہوتا جاتا ہے، ان کا یہ اعجاز بھی بڑھتا جاتا ہے، ایسے انا کو اقبال "مردِ مومن" کا لقب دیتا ہے، اور مرد مومن کی بے باک اور حیات پرور "نظر" کے اعجاز کے متعلق اس نے بہت کچھ لکھا ہے، صوفیائے اسلام اس امر میں متفق ہیں کہ ایسے شخص میں تاثیر ہوتی ہے، کہ وہ جسے چاہے فیضیاب کر دے، اور اس کا یہ فیض معمولی قیود سے بالا ہوتا ہے، صوفیہ اس تاثیر کو نظر، نگاہ یا توجہ کا نام دیتے ہیں، اور اقبال بھی نظر کا معتقد ہے، نظر سے خیر اور قدریں پیدا ہوتی ہیں، جو شخص ایسے انا کے زیر اثر آتا ہے، وہ پہلے سے بہتر بن جاتا ہے مرد مومن ہی درحقیقت افراد اور اقوام کی سیرت اور تاریخ کا صانع ہوتا ہے۔ انسان کی فکری، اخلاقی اور روحانی ارتقا، کی تاریخ درحقیقت ایسے ہی برگزیدہ لوگوں کے کارناموں کی تاریخ ہوتی ہے، ان میں سے ہر ایک شخص کسی نہ کسی شکل میں خیر کی تخلیق کرتا ہے، اور یہ خیر دوسرے افراد کے لئے متاعِ مشترک کا کام دیتی ہے، مردِ مومن کی توجہ سے راکھ شرار انگیز ہو جاتی ہے، ادنیٰ اعلیٰ بنتا ہے، بے معنی کو معنی کی دولت نصیب ہوتی ہے، اور انا کی تخلیقی قابلیتیں جاگ اٹھتی ہیں، یہ مرد بزرگ اپنے آپ کو اپنے ماحول سے اپنی جماعت سے اور اس جماعت کی روایات سے بالکل بے تعلق نہیں کر لیتا، وہ اپنی جماعت میں ہوتا ہے لیکن اس میں گم نہیں ہو جاتا، کیونکہ اس کا جذبۂ تخلیق اسے ہر وقت مجبور عمل رکھتا ہے، اور جو قدریں وہ اس طرح پیدا کرتا ہے وہ اسے ہم عصروں سے ممتاز کر دیتی ہیں، یہ مرد بزرگ

پرورش پاتا ہے تقلید کی تاریکی میں　　　ہے مگر اس کی طبیعت کا تقاضا تخلیق
انجمن میں بھی میسر رہی خلوت اس کو　　　شمع محفل کی طرح سب سے جدا سب کا رفیق

اوپر کہا گیا ہے کہ اس مردِ مومن یا مردِ بزرگ کا بڑا کارنامہ ہوتا ہے، نئی قدروں کی تخلیق، کائنات کے وہ راز جو دوسروں کی آنکھوں سے چھپے رہتے ہیں، اس کی آنکھ انھیں فاش کر دیتی ہے اور جس چیز کو دوسرے ہیچ سمجھتے ہیں، وہ اس کی عمیق نظر کے سامنے اپنی حقیقی حیثیت میں ظاہر ہو جاتی ہے، اس کی اس تحقیق، دریافت اور اختراع کے نتائج دنیا کے سامنے مستقل شکل اختیار کر لیتے ہیں، یعنی وہ تصوراتی زبان میں مختلف قدروں کی صورت میں بیان ہو کر اور سکۂ مروجہ بن کر انسان کی تمدنی دولت میں اضافہ کرتے ہیں،

مرد بزرگ ہیچ کی اصلیت کو پا جاتا ہے، اور اسے اس نظر سے دیکھتا ہے کہ وہ بیش قیمت بن جاتی ہے، مثلاً اقبال زندگی کی دو حیثیتوں کو (ایک کوتاہ بین بشری انا کی نظر میں، اور دوسری مرد بزرگ کی عمیق نظر میں) اس طرح پیش کرتا ہے،

پرسیدم از بلند نگاہے حیات چیست　　　گفتا مے کہ تلخ تر او نکو تر است

گفتم کہ کرمک است و زگِل سر برون زند　　گفتا کہ شعلہ زاد و مثالِ سمندر است
گفتم کہ شر بہ فطرتِ خامش نہادہ اند　　گفتا کہ خیر او نشناسی ہمین شر است
گفتم کہ شوقِ سیر نہ بر دشس بہ منزلے　　گفتا کہ منزلش بہ ہمین شوق مضمر است
گفتم کہ خاکی است و بجا کش ہمی دہند　　گفتا چو دانہ خاک شگافد گلِ تر است

وہی شے جو ایک نقطۂ نظر سے ہیچ و خام و بے مقصد و بے مایہ دکھائی دیتی ہے، مردِ بزرگ کی حقیقت بین نظر مین اعلیٰ، پرمعنی نیسر حاصل، پختہ کار، اور بیش قیمت بن جاتی ہے، حیات کا کرمک بے مایہ سمندرِ شعلہ زاد بن جاتا ہے، اوس کی فطرتِ خام جس کا میلان شر کی طرف ہے، اس شر مین ہی خیر کا سراغ پاتی ہے، اس کی حیرانی اور سرگردانی ہی اُس کیلئے منزل و مقصد بن جاتی ہے، اور اس کا خاکی ہونا اُسے مستقبل کے گلستان کی بشارت دیتا ہے، مردِ مومن اپنے ہاتھ مین ایک عصائے موسوی پاتا ہے، اور اس عصا کی ہر ضرب سے وہ پتھر مین سے حیات آفرین چشمے پیدا کرتا ہے،

اقبال خوب جانتا ہے کہ ایسا صاحبِ نظر، نہ تو آسانی سے قوم و جماعت مین پیدا ہوتا ہے ع

بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن مین دیدہ ور پیدا

اور نہ اس کی زندگی ہین کوتاہ بین آنکھون کے لئے کوئی خاص کشش اور دلکشی ہوتی ہے، ایسے شخص کی زندگی مین سوز و ساز، درد و داغ، محنت و مشقت، عسرت و شکست، الم و حزن کا اس قدر زیادہ دخل ہوتا ہے، کہ ایک معمولی انسان کے لئے یہ زندگی صد درجہ ہمت شکن اور ڈراونی بن جاتی ہے لیکن اس سخت کوشی کے بغیر انا کی جنس خام کبھی کامل عیار نہین ہو سکتی، انا کا سخت کوش طریقۂ زندگی کو پسند کرنا ہی دلیل ہے اس بزرگی کی جو اُسے بعد کو اسی وجہ سے نصیب ہو گی، اور جو انا یہ کڑوا گھونٹ شروع ہی مین اپنے حلق مین اتار لیتا ہے، اس کے لئے بعد کی سختیان اور تلخیان اس قدر ہمت شکن اور تکلیف دہ نہین رہتین، جتنی کہ وہ ظاہر بین لوگون کو معلوم ہوتی ہین، الغرض یہ مردِ بزرگ یہ مردِ مومن، یہ عمیق نظر والا انسان جو (اقبال کی زبان مین) اپنے قہر مین بھی اللہ کے بندون پر شفیق ہوتا ہے، اور جس کی سرشت قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت کے عناصرِ اربعہ سے مبنی ہے، دوسرے اناؤن کی تہذیب و تربیت مین اور نسلِ انسانی کے روحانی، اخلاقی، تمدنی، اور معاشرتی ارتقا مین اہم ترین خدمت انجام دیتا ہے، دوسرے اناؤن مین بھی تخلیق خیر کی استعداد ہوتی ہے، لیکن مردِ بزرگ یا مردِ مومن کا انا صحیح معنون مین اور تمامتر اسی جذبۂ تخلیق سے سرشار ہوتا ہے اسکی صحبت سے صرف بشری انا ہی فیضیاب نہین ہوتے، غیر ذی روح اشیا بھی اس کی وجہ سے ایک نیا جمال اور وجود کی ایک نئی دولت پاتی ہین، یہ شخص صحیح معنی مین صاحبِ کرامات ہوتا ہے جو اسے چھو بھی گیا، وہ نئی دولت پا گیا، اس انا کو اللہ کا قرب حاصل ہوتا ہے، اور اس کے متعلق کہا جا سکتا ہے، کہ اللہ نے اُسے اپنی صورت کے مطابق بنایا، اس قرب کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اللہ کی مخصوص صفت 'تخلیق' کو زیادہ سے زیادہ اپنے اندر جذب کر لیا ہے، دنیا مین اللہ کی نیابت کا حق بھی یہی انا ادا کرتا ہے، ایسے انا اللہ سے (یعنی انائے کبیر سے) راضی ہین، اور اللہ اُن سے راضی ہے، ایسے اناؤن پر ہی حزب اللہ مشتمل ہے، اور یہی وہ لوگ ہین، جن کی وجہ سے دنیا مین خیر آتی مخالف قوتون کے باوجود کامیاب ہوتا ہے

اقبال کے نزدیک جماعت و قوم کی تعلیمی سیاست کا نصب العین یہی ہونا چاہئے، کہ ایسے اناؤن کی پرورش کے لئے ساز گار فضا پیدا کی جائے، آج سے قریباً چھتیس سال پہلے اوس نے اپنی قوم کے اس فرض کی صحیح صحیح تشخیص کر دی

جو اسے ہر روز زیادہ بدحال اور ذلیل کر رہی تھی،

شوق بے پروا گیا، فکر فلک پیما گیا	تیری محفل میں نہ فرزانے نہ دیوانے رہے

اقبال اس قوم کو قوم ماننے کے لئے تیار نہیں ہے جس میں نہ اہلِ نظر ہوں اور نہ اہلِ دل، نہ اہلِ ذوق ہوں اور نہ اہلِ عمل، نہ فرزانے ہوں، اور نہ دیوانے، جس قوم میں برگزیدہ اناؤں کی کمی یا فقدان ہوتا ہے، وہ نہ سوچ سکتی ہے اور نہ عمل کی صراطِ مستقیم پا سکتی ہے، اس کے لئے ایجاد و دریافت، جستجو، بے باک سوچ اور بے باک عمل، سب ناممکن ہو جاتے ہیں، یہ امرِ واقعہ ہے کہ جونہی کسی قوم یا جماعت میں کوئی نمایاں اور عظیم شخصیت پیدا ہو جاتی ہے، وہ قوم اور وہ جماعت اپنے اندر ایک نیا احساسِ خودداری پیدا ہوتا دیکھتی ہے، اس کی وقعت اپنوں اور بیگانوں سب کی نظروں میں بڑھ جاتی ہے، اور ساری قوم کی کایا پلٹ جاتی ہے، یہ نمایاں شخصیت، یہ بزرگ انا اپنی پوری قوم کے لئے مادۂ تخمیر کا کام دیتا ہے اور اس میں اس طرح ساری ہو جاتا ہے، کہ دیکھتے دیکھتے قوم کی ماہیت بدل جاتی ہے، اقبال نے مردِ مومن کے جو گُن گائے ہیں، وہ شاعرانہ مبالغہ سے پاک ہیں، اُس نے انفرادی اور جماعتی نفسیات کی ایک اہم حقیقت کو اسلامی روحانیات کی زبان میں عام کر دیا ہے، یا یوں سمجھئے کہ اس نے اسلامی روحانیات کے ایک اہم امرِ واقعہ کی صحیح توجیہ و تاویل نفسیاتِ جدید کی روشنی میں کی ہے، اقبال کا عقیدہ ہے کہ ہر وہ نظامِ تعلیم جو اس مقصد کے حصول میں ممد نہیں ہے، یا اس کام کیلئے ایک سدِّ راہ ہے، وہ اس قابل نہیں ہے، کہ اُسے باقی رہنے دیا جائے، اس کی تخریب قوم کا اوّلین فرض ہے، اور جب تک یہ فرض ادا نہ ہوگا کوئی تعمیری کام نہ ہو سکے گا، اپنی نظم ہندی مکتب میں اُسی نے ایسے ہی طریقۂ تعلیم کا مذاق اُڑایا ہے، اس مکتب کو وہ محکوم کے لئے مناسب ترین اور آزادی کے لئے سمِ قاتل سمجھتا ہے،

اقبال! یہاں نام نہ لے علمِ خودی کا	موزوں نہیں مکتب کیلئے ایسے مقامات
بہتر ہے کہ بیچارے ممولوں کی نظر سے	پوشیدہ رہیں باز کے احوال و مقامات
آزاد کا ہر لحظہ پیامِ ابدیت	محکوم کا ہر لحظہ نئی مرگِ مفاجات
محکوم کو پیروں کی کرامات کا سودا	ہے بندۂ آزاد خود اک زندہ کرامات
محکوم کے حق میں ہے یہی تربیت اچھی	موسیقی و صورت گری و علمِ نباتات

بہترین غلام وہ ہوگا جو زیادہ سے زیادہ اثر پذیر ہو، نقال ہو، اپنے ماحول سے پورے طور پر مطمئن ہو، اور بس پر قانع ہو، مشین کی طرح احکام کی بجا آوری کرے، اور ہر معاملہ میں راضی بہ رضائے آقا ہو، ایسے شخص کو اگر زیورِ تعلیم سے مزین کرنا ہی ہے، تو موسیقی و صورت گری و علمِ نباتات سے بہتر کون سا نصاب ہو سکتا ہے؟ ایسا شخص تخلیق کے قابل نہیں ہو سکتا، تخلیق کا جوہر غلامی میں (یعنی ذہنی غلامی میں) مٹ جاتا ہے، تخلیق فریضہ ہے آزاد کا، اور آزاد کی تربیت کے لئے ہندی مکتب سے بالکل مختلف کوئی درس گاہ استوار کرنا پڑے گی، وہ درس گاہ اس مقصد کے لئے بالکل غیر موزوں ہے جس میں فکرِ معاش ہر نظامِ تعلیم کا محور بنا ہو، آزاد کی تربیت گاہ میں اہم ترین کام ہے خودی کی پرورش اور اس کے لئے ضرورت ہے جرأتِ رندانہ کی، جنون کی، حریفانہ کشمکش کی، ذوقِ خراشی کی، سوزِ جگر کی، کشادِ دل کی اور لذتِ کرداری کی،

یہی ہے بہتر کلی ہر اک زمانے میں	ہوائے دشت و شعیب و شبانیِ شب و روز

اناؤں کو اگر اپنی خودی کو پانا ہے، اور اپنی جبلی استعدادوں کو اس طرح ترتیب دینا ہے کہ وہ مردِ مومن یا مردِ بزرگ

کے درجے تک پہنچ کر تخلیق خیر مین مصروف ہو جائے تو ضروری ہے، کہ اُسے مناسب یعنی خودی پرور ماحول نصیب ہو اور
دشتِ بے آب و گیاہ سے بہتر کونسا ماحول ہوگا اس کام کے لئے!) کوئی مردِ مومن اس کی تربیت و تہذیب کی طرف متوجہ ہو
اور وہ انا خود بھی سخت کوشش و ہمہ تن مصروف جہد و عمل ہو، مناسب ماحول' مردِ مومن کی توجہ اور ان تھک کوشش یعنی
ہوائے دشت و شیب و شبانی شب و روز یہ ہین وہ ارکانِ ثلاثہ جن پر خودی کی عمارت استوار کیجا سکتی ہے،

بشری انا ایک خاص مقصد کو لئے ہوئے دنیا مین آیا ہے اور یہ مقصد ہے انائے کبیر کی صحیح نیابت کر کے اس سے قرب حاصل کرنا،
جو انا اس مقصد مین کامیابی حاصل کرتا ہے، اس کی تخلیقی قوتین اس قدر بڑھ جاتی ہین، کہ وہ اپنے ماحول کے لئے منبعِ فیض بن جاتا ہے'
یہی وجہ ہے کہ بہترین انا کو قرآن حکیم نے رحمۃ للعالمین کا لقب دیا ہے،

تخلیق خیر کی بھی ہوتی ہے، اور شر کی بھی، ان دونون مین تمیز کیسے کی جائے ؟ وہ کون سا معیار ہے، جس کے مطابق ایک
فعل تخلیق کو ہم اچھا کہہ سکتے ہین، اور دوسرے کو بُرا، ظاہر ہے کہ خواہ خیر و شر سے مراد کچھ بھی ہو، انسان دونون کی تخلیق کرتا ہے'
مثلاً انسان اپنے نیک عملون کو اور ان کے نیک نتائج کو اپنی طرف منسوب کرتا ہے، اور اس طرح وہ اعمالِ بد کو اور ان کے
بد نتائج کی ذمہ داری کا بوجھ بھی اٹھاتا ہے، اس لئے ضروری ہے کہ اس کے پاس کوئی ایسا معیار ہو، جو اُسے عام اور خاص
دونون حالتون مین بتا دے کہ فلان کام یا فلان فعل اچھا ہوگا، اور فلان بُرا، وہ معیار کیا ہے، ؟ اقبال خیر کا معیار بھی خودی
یا شخصیت ہی مین پاتا ہے "جس فعل یا شئے سے شخصیت مضبوط تر ہوتی ہے، وہ خیر ہے، اور جس سے اس کا انحطاط ہوتا ہے وہ شر ہے'
فن' مذہب اور اخلاق تینون کو اسی معیار کے مطابق پرکھنا چاہئے" (اقبال) خیر و شر کا یہ معیار اقبال نے اول اول مثنوی اسرارِ
خودی مین پیش کیا تھا، اور جہان تک راقم الحروف کی واقفیت مین ہے، اس معیار کو اس نے اخیر تک ترک نہین کیا، لیکن مثنویون
کے بعد کے زمانہ مین اس معیار کے ساتھ ساتھ ہم اقبال کے کلام مین ایک اور معیار کی جھلک بھی پاتے ہین، اور یہ دوسرا معیار غالباً
صحیح معنون مین قرآنی کہا جا سکتا ہے، جو انا اپنی تشکیل و تکمیل مین مصروف رہتا ہے، وہ بتدریج ارتقار کی ایک ایسی حالت مین
پہنچ جاتا ہے، کہ اُسے اس اصولِ ارتقار مین جو اس کی اپنی سرشت مین مضمر ہے، اور اس مقصد مین جو اس کے خالق نے اس کیلئے
مقصدِ حیات مقرر کیا ہے، پوری مطابقت و موافقت نظر آتی ہے، اقبال کا خیال یہ معلوم ہوتا ہے، کہ جو انا ایسی مطابقت
حاصل کر لیتا ہے، وہ تخلیق خیر مین کمال حاصل کرتا ہے، اس کے برعکس جس انا نے اس مطابقت کے
حاصل کرنے کے بجائے اپنی سرشت کو کچھ اس طرح سے مسخ کیا ہے، کہ اس مین اور مقصد ربانی مین فصل و فراق پیدا ہو گیا' تو
وہ تخلیق خیر کی استعداد کو کھو بیٹھتا ہے، اور تخلیقِ شر مین مصروف ہو جاتا ہے، جہان پہلا انا قدر پیدا کرے گا، یہ دوسرا انا قدر
پیدا کرے گا، پہلا انا حزب اللہ کا رکن ہے، اور دوسرا حزب الشیطان مین داخل ہو جاتا ہے، اور شیطان کیا ہے؟ وہ انا
جو شر کی تمام قوتون کا قائد ہے، اپنے آقا سے باغی و طاغی ہے، لیکن اس بغاوت و طغیان کے باوجود اسکے احاطۂ قدرت سے باہر نہین ہے'

- خدا انسان اور شیطان کا باہمی تعلق کیا ہے، ؟ یہ مذہب کا ایک نہایت دلچسپ اور معنی خیز مسئلہ ہے، اقبال نے اس
مسئلہ پر نہایت عمیق اور سبق آموز خیالات پیش کئے ہین، بات یہ ہے کہ قصۂ ابلیس یہودیت، نصرانیت اور اسلام کا ایک مشترک
ترکہ ہے، اور اسے صحیح طور پر سمجھے بغیر ان تین ادیان کی تعلیمات کا اندازہ لگانا ناممکن ہے، مذہب اور اخلاقیات دونون کے لئے
ضروری ہے کہ نظامِ کائنات مین انائے ابلیس کی صحیح حیثیت کی تعیین کی جائے، یہان ہمارے سامنے یہ مسئلہ نہین ہے، ہمین
صرف بشری انا کی تخلیقی استعداد کی تعیین مقصود ہے، اس لئے ہم ابلیس کو صرف یہ کہہ کر چھوڑ دیتے ہین، کہ وہ بھی ایک فاعل

انا ہے، جو تخلیق شر کرتا ہے، اور ایسے تمام اناؤں کا قائد ہے، اس لحاظ سے کائنات کے اخلاقی نظام میں بہت (لیکن سلبی قسم کا) دخل حاصل ہے، بشری انا کے ارتقار کے لئے ضروری ہے، کہ وہ انائے ابلیسی کو پاؤں تلے روندتا ہوا آگے بڑھے، یہ ناممکن ہو کہ وہ اپنے ارتقار کی منزلیں طے بھی کر جائے، اور اس لمبے سفر میں اس کی اس موجدِ شر سے کبھی ٹکر بھی نہ ہو،

جیسا کہ اس مقالے کے شروع میں کہا گیا تھا، اقبال عالمِ موجودات کو اٹل اور بنا بنایا نہیں مانتا، اس کا عقیدہ ہے کہ یہ عالم عالمِ کون و فساد ہے، ہر لمحہ یہ بن رہا ہے، اور بعض حالتوں میں یہ بگڑ بھی رہا ہے، اور اس تعمیر و تخریب میں بشری انا کو بھی دخل ہے، عالمِ موجودات کا وہ حصہ جو بشری انا کے لئے ماحول کا کام دیتا ہے، اور جس سے وہ انا تعامل و تفاعل کرتا ہے، اپنی تعمیر و تخریب کے لئے ایک حد تک انسان کی تخلیقی قوتوں کا مرہونِ منت ہے، یہ صحیح ہے کہ درحقیقت خالقِ مطلق صرف انائے کبیر ہے، اور بشری انا کی تخلیقی استعداد اُسی کی دی ہوئی ہے، لیکن اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے یہ بھی ماننا پڑتا ہے، کہ بشری انا اپنی محدود اور مشروط تخلیقی استعداد کو عمل میں لاکر بہت سی قدریں پیدا کر سکتا ہے، اور کرتا ہے، اور خارجی دنیا میں تصرف کرکے اپنے تجربات سے ان چیزوں کو معرضِ وجود میں لاتا ہے، جو اس کے بغیر نہ ہوتیں، خدا احسن الخالقین ہے، اور اس صفت سے کم از کم یہ تو ظاہر ہوتا ہے کہ اگرچہ خالقِ مطلق وہی ہے، لیکن ایک قسم کی اضافی استعدادِ تخلیق اس نے دوسرے اناؤں کو بھی عطا کی ہو، اقبال کہتا ہے کہ یہ استعدادِ تخلیق صرف اس حالت میں واقعیت کی شکل اختیار کرتی ہے، جب کہ بشری انا نے اپنے آپ کو عشق سے مربوط اور مضبوط کرکے اپنی شخصیت کا تناؤ زیادہ سے زیادہ کر لیا ہو، اس کام کے لئے صلوٰۃ بہترین ذریعہ ہے، "اسلام نفسیاتِ انسان کی ایک اہم حقیقت کو تسلیم کرتا ہے، اور وہ ہے خود مختارانہ فعل کے صادر کرنے کی طاقت کا مد و جزر، اسلام چاہتا ہے کہ انا کی یہ طاقت بغیر کسی قسم کی تخفیف کے برقرار رہے، قرآن کے مطابق صلوٰۃ بشری انا کو حیات اور اختیار کے سرچشمہ سے قریب تر لے آتی ہے، اوقاتِ صلوٰۃ کی تعیین سے مقصود یہ ہے کہ انا کو روزمرہ کے کاروبار کے اور نیند کے میکانکی اثرات سے بچایا جائے، اس طرح اسلام نے صلوٰۃ کو انا کے لئے میکانیت سے اختیار کی طرف بچ نکلنے کا ذریعہ بنا دیا ہے"[۵] (اقبال)

جب انا صلوٰۃ اور عشق کے روح پرور اثرات سے مضبوط تر ہو جاتا ہے، تو اُس کی تخلیقی استعداد خوب پھلتی پھولتی ہے، ادھر عالمِ موجودات بھی پھل پھول رہا ہے، اور انسان کا مقام اس ہر لمحہ بدلنے والے عالم میں اس امر پر موقوف ہے کہ اس کی تخلیقی صلاحیتیں اس کے اپنے عمل و کوشش سے کہاں تک کامیاب اور بارآور ہوئی ہیں، تخلیق کسی خاص آن یا لمحہ کا کام نہیں ہے، یہ تو ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ ہے، اس کا سرچشمہ انائے کبیر ہے، جس کی نہ ابتدا ہے، اور نہ انتہا اسلئے اگر بالفرض ہمیں کسی خاص لمحے میں عالمِ موجودات کی کیفیات کا مکمل علم ہو بھی جائے تو بھی ناممکن ہے کہ ہم اس کے بھروسے پر دوسرے لمحے کی کیفیات کا صحیح اور مکمل اندازہ کر سکیں، انسان کی عقل اور فکر سے وہ سب کچھ چھپا ہوا ہے، جو ابھی تک بطنِ گیتی میں ہے، ہر لمحہ اس بطن سے آفتابِ تازہ پیدا ہوتے رہتے ہیں، انائے کبیر کے تخلیقی سیلاب کو الفاظ میں نہیں سمیٹا جا سکتا، "اگر سمندر سیاہی اور درختوں کے قلم بن جائیں تو بھی وہ کلماتِ ربی کے لکھنے کے لئے ناکافی ہوں گے" حقیقت یہ ہے کہ "ہے" سے "ہوگا" کا قیاس صرف چند حالات میں اور صرف ایک محدود دائرے کے اندر اندر ہی ممکن ہے، "مکمل ہے" سے "مکمل ہوگا" کا قیاس ناممکن ہے، "ستاروں سے آگے جہان اور بھی ہیں"، اس لئے ضروری ہے کہ انا اپنی کسی موجودہ حالت پر، خواہ وہ حالت ہمارے معیاروں کے مطابق بہترین ہو، ہرگز قانع نہ ہو جائے، ممکنات کی دنیا اسے ہر وقت بلا رہی ہے، جب انا "ہے" پر قانع ہو جاتا ہے تو اُس کا "ہوگا" خود بخود ختم ہو جاتا ہے، "ہوگا" کے خزانے جب ہی اس پر کھلیں گے، جب وہ اپنے انا کی تازگی کو اور اس کے تناؤ کو وقتاً فوقتاً خود

[illegible]

ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ نالۂ سحرگاہی عارفوں میں ہمیشہ مقبول رہا ہے، انا جب اپنی ذات میں جست لگاتا ہے، تو وہ نئے گوہر صرف پاتا ہی نہیں ہے، بلکہ اپنی اسی جست سے انھیں پیدا بھی کرتا ہے، ہر ایسی جست اُسے اور زیادہ مضبوط کرتی ہے، یہاں تک کہ وہ صحیح معنوں میں اپنی تقدیر کا صانع بن جاتا ہے، اقبال کے لئے یہ استغراق ذات کوئی انفعالی حالت نہیں ہے، بلکہ وہ ایک فاعلانہ اور ایجابی مرحلہ ہے، جو ہر زندہ انا کو طے کرتا ہے، صحیح استغراق ذات کیلئے ضروری ہو کہ انا معمول کو بھی غیر معمول سمجھے اور اس طرح سے اس کے چھپے رازوں کو دریافت کرے اگر معمول معمول رہے گا، تو اس کے اندر وہ کھینچ نہ رہے گی جو انا کو مجبور کردے کہ اپنی توجہ اس کی طرف مبذول کرے، اسلئے اقبال انا کو دیدن دگر آموز شنیدن دگر آموز کا سبق دیتا ہے،

ضروری ہے کہ پرانی قدروں کی کاہے کاہے تجدید کی جائے، اور ماحول اور انا کی بدلتی کیفیات کے مطابق انھیں پھر جانچا اور پرکھا جائے، یہی وجہ ہو کہ اقبال انسان کو لافانی نہیں سمجھتا، بلکہ اسے بقا کا امیدوار سمجھتا ہے، بشری انا اسپنے فکر و عمل کو ثابت کرتا ہو کہ وہ انائے کبیر کی معیت میں اپنی ذات کو قائم رکھ سکتا ہو، انسان بقا کا مستحق صرف اسی حالت میں ہو سکتا ہو جب کہ اسکی انا کی تشکیل و تکمیل اس کا ربط و تناو اور اسکی انفرادیت اس قدر پختہ ہو چکی ہو، کہ وہ ہر لمحۂ خیر کیلئے ایک مرکز نفوذ بنا رہے ہر وقت اس سے خیر کی ہی تخلیق ہوتی ہو مثلاً محاورہ مابین خدا و انسان میں، خدا انسان کو ملامت کرتا ہو کہ تو نے تخلیق شر کی ہو اور میری پیدا کی ہوئی دنیا کو خراب کیا ہو اور انسان اپنی صفائی میں یہی کہتا ہے، کہ میں نے تخلیقِ خیر کی ہے، اور تیرے خوب کو میں نے خوب تر بنا دیا ہے،

جہان را ز یک آب و گل آفریدم　　تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریدم　　تو شمشیر و تیر و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہال چمن را　　قفس ساختی طائر نغمہ زن را
تو شب آفریدی چراغ آفریدم　　سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کوہسار و راغ آفریدی　　خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم　　من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

ایسے انا کے متعلق شاعر بلا مبالغہ کہہ سکتا ہو، مگر با ایزد انباز استادم اور یہ ایزد انبازی انسان کو اپنی تخلیقی استعداد کی صحیح پرورش ہی سے حاصل ہوتی ہو،

معارف: اقبال کے نظریۂ انا اور اسکے ذوقِ تخلیق کا موضوع مزید تشریح کا محتاج ہو، نہ اقبال کا یہ مدعا ہو کہ عام اناؤں کو درجۂ خالقیت دیدیا جائے نہ خلاق کی شانِ خودی کی اس میں ترجمانی ہو اور نہ یہ مقصود ہو کہ نعوذ باللہ خدا کو انسان کی خودی میں جذب کر لیا جائے، یہ مفاہیم نہ اقبال کے کلام میں ہیں اور نہ ہمارے فاضل مقالہ نگار نے انھیں پیش کرنا چاہا ہو، اقبال کے نزدیک انا اگر حق سے روگردانی کرکے استکبار کرے اور فرعون کی زبان سے انا ربکم الاعلیٰ کہے یا شیطان کی زبان سے انا خیر منہ کا نعرہ بلند کرے تو یہ اسکی دنائت پستی، اور حقیقی صفت انا کی گم کردگی ہے، اقبال کا انا وہ ہے جس کی شان اوسکے مصطلح "مردِ مومن" میں دکھائی دیتی ہو، وہ ذات کے لحاظ سے باعتبار مخلوق فانی اور اپنی صفت بحیثیت مومن کے باقی باللہ ہو اور للہ العزۃ ولرسولہ وللمؤمنین کا ترجمان اگر مردِ مومن اپنی صفتِ ایمانی سے خالی ہوجائے تو وہ مرتبۂ انا سے گر جائے، اور اس کا انا وہ انا نہیں جس کیلئے تخلیق ہوا ہے، بلکہ اقبال کے نزدیک وہ اپنے انا کو کھو کر "انانیت" غرور و استکبار میں مبتلا ہو چکا، ایسے اناؤں کی حوصلہ افزائی اقبال کے کلام میں نہیں پائی جاتی، ضرورت ہو کہ ان مفاہیم کو سامنے رکھکر اقبال کے کلام کی مزید تشریح کیجائے، کبھی موقع ہوا تو معارف کی طرف سے یہ خدمت انجام پائے گی، اقبال کے مرشد روحانی مولانائے روم مثنوی میں فرماتے ہیں،

آن انا بے وقت گفتن آفت است　　وین انا در وقت گفتن راحت است
آن انا منصور رحمت شد یقین　　وان انا فرعون لعنت شد ببین

وفیات

چودھری خوشی محمد ناظر مرحوم

کشمیر جنت نظیر کا ایک پھول یکم اکتوبر ۱۹۴۴ء کی رات کو مرجھا کر گر گیا، یعنی چودھری خوشی محمد ناظر نے اس تاریخ کو بعارضہ فالج وفات پائی،

آج کل کے نئے نرالے ادیب، نئے ادب کے نقیب یہ سمجھتے ہیں، کہ وہی اپنے زمانہ کے نئے نرالے ہیں، حالانکہ نیا اور پرانا ہمیشہ اسی طرح سے ہوتا آیا ہے جس طرح جوان اور بوڑھا ہونا، اب اگر کوئی آج کا جوان یہ سمجھے کہ دنیا میں وہی پہلی مرتبہ جوان ہوا ہے، تو وہ کیسا احمق ہے، اسی طرح آج کے نئے ادیب و شاعر جو ادب کو زندگی سے وابستہ کرنا چاہتے ہیں، اگر وہ یہ سمجھیں کہ وہی پہلی دفعہ یہ راگ الاپ رہے ہیں، تو ان کے اس خیال کو حماقت کہتے ہوئے تو ڈرتا ہوں، مگر پھر کیا کہوں،

آج جس مرحوم کی یاد کے مزار پر دو آنسو بہانا چاہتا ہوں وہ بھی اپنے دور میں نیا اور نرالا شاعر تھا، اردو ادب کے تجدیدی دور میں بیسویں صدی کا پہلا سال ۱۹۰۱ء اس حیثیت سے یادگار ہے کہ شیخ عبد القادر کے مخزن کا جلوس انگریزی و عربی خوانوں کے جلو میں اسی سال نکلا تھا، اسی رسالہ نے اقبال کے نام کو اچھالا، خوشی محمد ناظر کو پبلک میں پیش کیا اسی میں ابو الکلام کا پہلا مضمون اخبار چھپا، حسرت موہانی نے شعر و ادب پر داد سخن پہلے اسی میں دی، خود راقم الحروف کا پہلا مضمون "وقت" اسی میں شائع ہوا، اور اس زمانہ کے کتنے بوڑھے ادیب و شاعر سب سے پہلے اسی کے صفحات پر ظاہر ہوئے،

ناظر کا وطن پنجاب میں لائل پور کے ضلع میں چک جھمرا ایک گاؤں تھا، ابتدائی اور ثانوی تعلیم دیہات کے سکنڈری مدرسہ میں پائی، مگر ساتھ ہی اپنے گاؤں کے فارسی مکتب میں بھی پڑھتے رہے، اور اس لئے بچپن ہی سے شاعری اور وہ بھی فارسی شاعری سے ان کے دل کو لگاؤ پیدا ہوا، انھوں نے اپنی پہلی نظم ۱۸۸۱ء میں حضرت پیران پیر شیخ جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کی مدح میں لکھی، جس کا پہلا مصرع یہ تھا، ع

بلبل طبعم بہ باغ وصف تو پرواز کرد

جس کو ان کے استاذ اولین مولوی انوار الدین صاحب انور نے یوں بدل دیا، ع

بلبل طبعم بہ باغ وصف تو زنگین نواست

اس کے بعد اسی زمانہ میں چند فارسی غزلیں بھی کہیں، جب وہ مڈل میں پہنچے، تو مولوی محمد حسین صاحب آزاد کی آب حیات اور بعض اردو دیوان ان کی نظر سے گذرے جس سے ان کو اردو میں غزل کہنے کی تحریک ہوئی، ان کی پہلی غزل کا مطلع یہ تھا،

کیا ان دونوں نگاہ ستمگر ہے تیز تیز ‏ ‏ تیر نظر کی چوٹ دلوں پر ہے تیز تیز

کالج کی تعلیم کے لئے یہ غالباً ۱۸۹۱ء کے پس و پیش زمانہ میں علی گڈھ آئے، یہ وہ وقت تھا جب مولانا شبلی وہاں فارسی و عربی کے استاذ اور وہاں کے شعر و سخن کی محفل کے صدر نشین تھے، اور مولانا حالی بھی اکثر آکر وہاں قیام فرمایا کرتے تھے

ناظر کو اُن سے تلمذ کا شرف حاصل ہوا، مگر ان کی شاعری کو مناسبت مولانا حالی سے ہوئی، اور انھی سے اصلاح لی، کالج مین اس وقت پروفیسر آرنلڈ کی تحریک سے نیچرل شاعری پر طبع آزمائی کی خاص تحریک تھی، چنانچہ ناظر نے یہان اخوت اور چار موسم کے نام سے دو نظمین کہین، اور دونون پر انعام پایا، اس کے بعد کالج کے یونین اور ایجوکیشنل کانفرنس کے جلسون مین نظمین پڑھتے رہے، اور داد پاتے رہے، علی گڈھ سے واپسی کے بعد پنجاب مین حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسون مین اہل ذوق سے خراج تحسین حاصل کرتے رہے،

ان کی خوش نصیبی کہ ان کی قسمت مین کشمیر کا خطّہ آیا، ریاست کشمیر کی سرکاری خدمت پر مامور ہوئے، اور لداخ کے گورنر اور منسٹر بند وبست و مال ہوکر بڑا حصّہ کشمیر مین گذارا، یہان کی فرح بخش آب وہوا، اور قدرتی مناظر نے ان کو اپنی شاعری کے لئے بہترین مواقع فراہم کئے، چند اصحاب ذوق دوستون کے شمول مین مفرح القلوب نام ایک چھوٹی سی مجلس ترتیب دی، جو کشمیر کے مختلف باغون مین جمع ہوتی جہین شعروسخن کے ترانے بلند ہوتے، یہ مجلس ۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۶ء تک قائم رہی، یہی زمانہ مخزن کے عروج اور ناظر کے کلام کے فروغ کا ہے، یہی زمانہ ہے جس مین ناظر نے اپنی وہ مشہور عالم نظم لکھی، جس کا نام **جوگی** ہے، حقیقت یہ ہو کہ یہ چھوٹی سی نظم ناظر کا شہ کار ہے، جس کو پڑھے ہوئے گو چالیس برس سے زیادہ ہو چکے، مگر اس کا سمان اب تک آنکھون مین ہے، مطلع تھا،

کل صبح کے مطلع تابان سے جب عالم بقعۂ نور ہوا　　　سب چاند ستارے ماند ہوئے خورشید کا نور ظہور ہوا

یہ نظم اوس زمانہ مین ہر صاحب ذوق کی زبان پر تھی، اور جس طرح مولانا حالی نے اپنے مسدس کا پیوند جو چند سال کے بعد جوڑا، وہ اصل سے میل نہ کھا سکا، اسی طرح حق یہ ہے کہ ناظر نے اپنی اس نظم کا ایک تتمہ تیس برس کے بعد جو لکھا، وہ اصل سے بے میل ہی رہا، مرحوم کی دوسری نظم کشمیر کے ایک مرقع کی تصویر ہے، جو مناظر کشمیر کے متعلق ان کی پہلی نظم ہے، اسی کا مطلع ہو

اللہ اللہ ہے کیا حسن چمن پانی مین　　　سبزۂ ولالہ وگل سرو وچمن پانی مین

کیسے کیسے ہین دل افروز نظارے اس مین　　　کوہ پانی مین چمن پانی مین بن پانی مین

یہ پوری نظم اسی طرح پانی مین کی مشکل ردیف کے باوجود نہایت سہل وروان ہے،

دوسری نظم دریائے تلودری ہے اور حقیقت یہ ہو کہ منظر کشی کی شاعری کا کامیاب نمونہ ہے،

کیا آب وتاب تجھ مین نہر تلودری ہے　　　پربت کی تو ہے دیوی یا قاف کی پری ہو

سرسید اور حالی کے مرثیے بھی لکھے، مطائبات اور غزلین بھی، مگر مناظر قدرت کی تصویر کشی مین ان کے قلم کی جولانیا مین بے مثال ہے، ماشاء اللہ ان کا دل یاد حق سے بھی زندہ تھا، عشق الٰہی اور عشق نبوی سے بھی خالی نہ تھے،

ترے در پہ خالق ذوالمنن جو میری جبین نیاز ہو　　　مجھے بیکسی پہ غرور ہو، مجھے بینوائی پہ ناز ہو

میری یاس کی شب تار مین مرے غم کے گرد وغبار مین　　　ترا لطف چارہ نواز ہو ترا نور جلوہ طراز ہو

مرا دور جلوہ فروز ہو ترے رخ کے نور جمال سے　　　مری شب کی محفل انس مین تری مجھ کو زلف دراز ہو

میری اُن کی پہلی ملاقات یاد نہین کب ہوئی، اور کہان ہوئی، تاہم یہ یاد ہے، کہ مولانا شبلی مرحوم کے تعلق سے محبت اور شفقت سے پیش آئے، اور آخری ملاقات ابھی چند سال ہوئے حمایت اسلام لاہور کے جلسۂ سالانہ مین ہوئی، لمبا قد بدن، بدن پر گوشت، سر پر پنجابی صافہ، داڑھی فرنچ کٹ، مونچھین بڑی، مزاج مین کسی قدر کم سخنی، اور کم آمیز

...کا اثر نمایان،

ان کی نظمون کا مجموعۂ نغمۂ فردوس کے نام سے ۱۹۴۳ء مین شائع ہوا، اس کے مقدمہ کے طور پر کچھ اپنے حالات بھی ...تھے، مگر وہ حصہ چھپنے سے رہ گیا، شاید اب کسی کو توفیق ہو، ان کی عمر انتقال کے وقت ستر برس سے کم نہ ہو گی،

اللہ تعالیٰ اس نغمۂ فردوس کے مصنف کو فردوس برین مین جگہ دے، ان کی نظمین ان کے مومن دل کی پوری شہادت ...ہین، غالباً سلسلۂ چشت سے دل کا تعلق تھا چنانچہ کہتے ہین،

مرا حسبی اللہ حصار ہو مرا لاتخف پہ قرار ہو
ہو مرا مقام بلند تر، جو کمند فتنہ دراز ہو

تجھے ناظر اتنی ہو فکر کیون غم و اضطراب کا ذکر کیون
ترے فکر کا رہین رات دن جو ترا غریب نواز ہو

مرنے والے کے دو چار شعر اور سن لیجئے،

ہم پرستارِ خدا ہین ہم خدا کے ساتھ ہین
ہر گھڑی ہر لحظہ، اور ہر دم خدا کے ساتھ ہین

سازِ فطرت ہے ہمارا عشق سے رنگین نوا
نغمہ ہاے دل کے زیر و بم خدا کے ساتھ ہین

ایک پیمانہ سے سب کو کر دیا مستِ الست
عہد و پیمانِ ازل محکم خدا کے ساتھ ہین

پرتوِ مہرِ ازل مین ہست و بود اپنی ہے گم
ہم مثالِ قطرۂ شبنم خدا کے ساتھ ہین

دشتِ حرمان مین رہے نامحرمانِ کوے دوست
اور حریمِ عشق کے محرم خدا کے ساتھ ہین

سرنگون قعرِ مذلت مین رہے باطل پرست
اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ کے پرچم خدا کے ساتھ ہین

شش جہت مین ساری و ساری ہے نورِ لم یزل
صد ہزاران عرصۂ عالم خدا کے ساتھ ہین

چپکے چپکے کان مین یہ کہہ رہا ہے دل کہ ہم
لِیْ مَعَ اللہ ہر نفس ہر دم خدا کے ساتھ ہین

ذرّہ ہو خورشیدِ تابان سے بھلا کیونکر جدا
ہم خدا کے ساتھ تھے اور ہم خدا کے ساتھ ہین

منزلِ ہستی مین ناظر کاروانِ عشق کے
سب نشاط و عیش و رنج و غم خدا کے ساتھ ہین

اللہ تعالیٰ خدا کی معیت کے اس مشتاق کو آخرت مین اپنے صالحون کی معیت نصیب فرمائے، "س"

مداوا

مرتبہ جناب فرقت کانپوری

ترقی پسند ادب کے نام سے اردو مین جس قسم کے پست اور مخربِ اخلاق لٹریچر کی اشاعت ہو رہی ہے، اس کی اصلاح و ...ارک کے لئے بلا تفریق قدیم و جدید دونون طبقون کے سنجیدہ اہلِ علم اور اصحابِ قلم نے مضامین لکھے، اس کتاب مین ان ...م مضامین کو جمع کر دیا گیا ہے، اور مؤلف نے ترقی پسند مری شاعری کا اسی کے رنگ مین نہایت دلچسپ اور کامیاب ...اکہ اڑایا ہے، کتاب ادبی اور اصلاحی دونون حیثیتون سے پڑھنے کے لائق ہے،

ضخامت ۱۴۴ صفحے :- قیمت :- للعہ

ملنے کا پتہ :- یوسفی پریس، لکھنؤ،

مطبوعاتِ جدیدہ

Pakistan: A nation (انگریزی) مولفہ الحمزہ تقطیع اوسط، ضخامت ۱۳۵ صفحے، لکھائی کاغذ

کتابت وطباعت عمدہ، قیمت سہ رہ، ناشر شیخ محمد اشرف کشمیری بازار، لاہور،

آج کل کی ہندوستانی سیاست میں پاکستان ایک اہم مسئلہ ہے، لاہور کے مشہور ناشر و تاجر کتب نے اس موضوع پر کئی انگریزی کتابیں شائع کی ہیں، اس سلسلہ کی پہلی کتاب ۱۹۴۱ء میں طبع ہوئی، جو زیرِ نظر ہے، مولف نے اس کتاب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہندوستان اپنی طبعی اور جغرافی حیثیت سے ایک متحدہ ملک نہیں ہو سکتا، اور نہ یہاں کی قومیں اپنی متضاد نسلی، لسانی، معاشرتی، اور تمدنی خصوصیات کی بنا پر متحدہ قومیت کے رشتہ میں منسلک ہو سکتی ہیں، اور اس کے ثبوت میں مختلف نقشے، خاکے اور اعداد و شمار پیش کئے گئے ہیں، طرزِ بیان سنجیدہ ہے، اگر کانگریس کا ذکر جہاں آگیا ہے مولف کے جذبات کے ساتھ تحریر میں بھی تیزی آگئی ہے، دیباچہ میں مولف نے مشرقی ہندوستان کے مسلمانوں کے حالات سے عدمِ واقفیت کا اظہار کیا ہے، جو پاکستان کے ایک حامی کے لئے کسی طرح مناسب نہیں کہا جا سکتا، تاہم مجموعی حیثیت سے یہ کتاب پاکستان کے لٹریچر میں ایک مفید اور قابلِ قدر اضافہ ہے،

The Pakistan issue (انگریزی) مرتبہ نواب ناظر یار جنگ بہادر تقطیع بڑی، ضخامت

۱۵۹ صفحے، کاغذ کتابت وطباعت بہتر قیمت ۱۲ر، ناشر شیخ محمد اشرف کشمیری بازار لاہور،

ڈاکٹر سید عبد اللطیف پاکستان کے اولین حامیوں میں سے ہیں، پاکستان کے متعلق ان کے جو خیالات ہیں وہ اس کتاب سے ظاہر ہوں گے، اس میں وہ تمام خط و کتابت درج ہے، جو اس سلسلہ میں ان کے اور پنڈت جواہر لال نہرو، مسز سروجنی نائیڈو، مولانا ابو الکلام آزاد، ڈاکٹر راجندر پرشاد، مسٹر محمد علی جناح اور مسٹر گاندھی کے درمیان ہوئی، اس مسئلہ پر مختلف اوقات میں ڈاکٹر صاحب نے جو بیانات دیئے ہیں وہ سب اس میں شامل ہیں، ان خطوط و بیانات کی ترتیب نواب ڈاکٹر ناظر یار جنگ (سابق جج حیدرآباد ہائی کورٹ) نے دی ہے، ان کے قلم سے شروع میں ایک مقدمہ بھی ہے، جس سے ڈاکٹر عبد اللطیف صاحب کے سیاسی خیالات و رجحانات کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے،

The Meaning of Pakistan مولفہ ایف کے خان صاحب درانی قیمت ۱۲ر، ناشر شیخ محمد اشرف کشمیری بازار لاہور

جناب فضل کریم خان صاحب درانی انگریزی زبان کے مشہور اہلِ قلم ہیں، اب سے چند سال پہلے ایک انگریزی ہفتہ وار اخبار ٹرتھ ان کی ادارت میں لاہور سے نکلتا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سوانح نگار بھی ہیں، زیرِ نظر تالیف میں انھوں نے ہندوستان کے مسلمانوں کی سیاست پر ناقدانہ نظر ڈالی ہے، اور مسئلہ پاکستان کو مختلف پہلوؤں سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے، اس سلسلہ میں ہندوؤں اور خصوصاً کانگریس کی سیاسی پالیسی پر نکتہ چینی کرتے وقت مولف کی تحریر کا لب و لہجہ زیادہ سخت ہو گیا ہے، جو غالباً ہندو پریس کے ان اصحابِ قلم کے دل آزار اور ناخوشگوار تحریروں کا ردِ عمل ہے، جو مسلم لیگ کی تنقید میں اختیار کرتے ہیں، سیاسی مسائل و مباحث میں تحریر کی تلخی کا پیدا ہو جانا تعجب انگیز نہیں، خصوصاً مخالف جماعت و ریشہ دوانیوں کے انسداد کیلئے بسا اوقات یہ چیز ضروری بھی ہو جاتی ہے، مگر ایک قوم کے سیاسی شعور کی تربیت کیلئے وہ لٹریچر زیادہ موثر ہوتا ہے، جس کے ذریعہ اس کی تکوینی قوتوں کو ابھارنے کی کوشش کی جائے، اس مقصد کے حصول کے لئے درانی صاحب کا زورِ قلم سیاسی تحریروں کی بہت مفید ثابت ہو سکتا ہے،

"ص ع"

حصہ اوّل

حیاتِ شبلی جس کا مدّتوں سے شائقین کو انتظار تھا، چھپ کر شائع ہوگئی ہے،
یہ کتاب تنہا علامہ شبلی مرحوم کی سوانحعمری نہیں ہے، بلکہ اس میں اُن کی وفات ۱۹۱۴ء
تک اس کے پہلے کی ایک تہائی صدی کی ہندوستان کے مسلمانوں کی مذہبی، سیاسی،
علمی، تعلیمی، اصلاحی اور دوسری تحریکوں اور سرگرمیوں کی مفصل تاریخ آگئی ہے، کتاب
کے شروع میں جدید علم کلام کی نوعیت، اس کی حیثیت اور اس سے متعلق علامہ شبلی
مرحوم کی علمی خدمات پر تبصرہ ہے، اور خلجی اور تغلق کے زمانہ سے لے کر، انگریزی حکومت
کے آغاز تک صوبہ آگرہ و اودھ کے مسلمانوں کی علمی و تعلیمی تاریخ کو بڑی تلاش و
جستجو سے مرتب کیا گیا ہے، اور اکابر علماء کے حالات بڑی محنت سے جمع کئے گئے ہیں
اس کی ضخامت مع مقدمہ اور دیباچہ وغیرہ کے ۹۲۰ صفحے ہے، اس کے علاوہ دارالمصنفین،
ندوۃ العلماء، مدرسۃ الاصلاح سرائے میر اور شبلی انٹر کالج کی عمارتوں کے تیرہ ۱۳
ہاف ٹون بلاک فوٹو بھی شامل ہیں، کاغذ اور طباعت اعلیٰ،

قیمت: غیر مجلد، علاوہ محصول ڈاک صرف آٹھ روپیہ، مجلد [illegible]

مسعود علی ندوی، منیجر دارالمصنفین، شہر اعظم گڈھ

(مطبع معارف میں محمد اویس و آرثی نے چھاپکر شائع کیا)